



جان - فرنسوا ليوتار

الحماسة

النقد الكانطى للتاريخ

المشروع القومى للترجمة

306

ترجمة وتقديم : نبيل سعد



المشروع القومى للترجمة

الحماسة

النقد الكانطى للتاريخ

تأليف : جان - فرانسوا ليوتار

ترجمة وتقديم: نبيل سعد



٢٠٠١

المشروع القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

L'Enthousiasme

(La Critique Kantienne de l'Histoire)

Jean - François Lyotard

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel: 7352396 Fax: 7358084 E.Mail: asfour@onebox.com

مقدمة المترجم

ولد جان – فرانسوا ليوتار رائد فلسفة ما بعد الحداثة فى فرساى قرب باريس عام ١٩٢٤، ودرس هناك إلى أن حصل على درجة «الأجريجاسيون» عام ١٩٥٠، انخرط فى العمل السياسى وكان عضواً فى مجموعة راديكاليه تسمى «الاشتراكية أو البربرية» من عام ١٩٥٤ إلى ١٩٦٤ وكان ينشر مقالاته بانتظام فى الصحيفة التى تصدرها المجموعة، ثم كتب فى صحيفة Pouvoir Ouvrier – سلطة العمال – ثم قام بالتدريس فى جامعات باريس: السوربون ونانتار (حيث كان له دور هام فى أحداث مايو ١٩٦٨ التى هزت فرنسا وزعزعت حكم الجنرال ديجول وأصابت كافة مناحى الحياة فى فرنسا بالشلل بسبب إضراب دام شهراً كاملاً، وهى الأحداث التى أصبحت علامة فارقة فى الحياة السياسية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية والمالية للشعب الفرنسى) كما قام ليوتار بالتدريس فى جامعة باريس/ فانسان وباريس /سان دونى حتى بلغ سن المعاش عام ١٩٨٧، وهو عضو مؤسس لكلية الفلسفة فى باريس، ثم أصبح ثانى رؤسائها. وكان أيضا أستاذًا زائرًا فى عدة جامعات أمريكية: جامعة كاليفورنيا/ سان دييجو، وجامعة جون هوبكنز وجامعة إيمورى وجامعة كاليفورنيا/ إرفين حيث أصبح أستاذاً للفرنسية والنظرية النقدية. وقام بالتدريس أيضًا فى عدة جامعات ألمانية.

توفى جان – فرانسوا ليوتار عن أربعة وسبعين عاماً عام ١٩٩٨.

كتب ليوتار هذه الدراسة عن النقد الكانطى للتاريخ فى ذات الوقت الذى كان يؤلف فيه كتابه «الخلاف» Le Différend (١٩٨٣) وهو أهم مؤلفاته، وهو يقول عن كتابه – الذى نقدمه مترجماً لقراء العربية – إن طبعته التى ظهرت فى فرنسا عام ١٩٨٦ أعاد مراجعة نصها الأصلى بالكامل لكى تتناسق مع روح الفكر الذى قاد تأليفه له بين عامى ١٩٨٠ و١٩٨١ وكان ذلك متزامناً مع إعداده لكتاب «الخلاف»، هذه الملحوظة تعتبر ضرورية لتوضيح الأهمية التى أولاها الفيلسوف لكتابه الصغير هذا، فقد أتاح له الفرصة لكى يبلور فيه بعض مضامين ما بعد الحداثة فى «نقد الحكم» لكانط وفى تصوره «للجليل».

عنوان الكتاب يشير إلى الحماسة التى أثارتها الثورة الفرنسية (١٧٨٩) فى كل

مكان، ما معنى هذه الحماسة التى عاينها كانط ودرسها؟ وهل يمكن الحديث عن التاريخ بطريقة واحدة؟ ماذا لو أن التاريخ - أو ما يسمى تاريخا - هو فى حقيقة الأمر خط يتعرج إلى ما لا نهاية دون أى توقف ودون أن يتعقد فى عقدة كأداء، بل إنه يعود ويلتف نحو نقطة أخرى ليبدأ من جديد...؟

يتكون التاريخ فى هذه الحالة من ملايين الملايين من «الجُمل» التى يتعين تبويبها فى «عائلات» أو «أُسَر» من جمل تتباين قواعد صياغتها، ويصبح دور «الناقد» هو ما يؤديه «القاضى» عندما يفصل فى الموضوع بأن يعلن: «هذه هى القضية» أى أن يفصل بين هذه «الجمل».

يجب أن يكون الحذر هو سمة الناقد الرئيسية عند دراسته للتاريخ وهو يعزل «الجمل» فى أسرات، حتى لا يقع فى شرك الأيديولوجية إن هو أراد أن يجد له معنى شاملاً، البحث عن المعنى يجب أن يكون بحثًا عن «علامة» تاريخية، ويجب أن يعلن عن أنه كذلك فقط، وأن يكون البحث لدى الجماهير التى تشاهد الأحداث الهامة ،وليس لدى «أبطال» هذه الأحداث وهم يقومون بأعمالهم الخارقة ويصوغون - عن نيات جليلة - أهدافًا متعالية.

بعد مرور أكثر من قرنين على الثورة الفرنسية والحماسة التى أثارتها - ولا زالت فى جميع أنحاء المعمورة - يظل النقد الكانطى للتاريخى/ السياسى متوقداً فى حداثته سواء بالنسبة للثورة الفرنسية أو لدى تطبيقه على ما عاصرناه فى ثورات أخرى.

المسألة المحورية التى يطرحها ليوتار هى أن مشكلة الحكم الناقد تعتبر أساسية بالنسبة للمجالين السياسى والجمالى، إنه يعتبر أن «الجليل» عند كانط يسمح بأن نتعامل مع التاريخ بالأسلوب النقدى بشرط أن نعترف ونقر أن «تقديم» قضاياه [بالمعنى الكانطى للكلمة] للبت فيها، له خطوط يجب ألا نتخطاها لكى نحترم خصوصيتها وتفردها وتناقضاتها، أخذين فى الاعتبار عوالمها الاجتماعية والسياسية، ويقول ليوتار فى ذلك أن فكرة وجود «إدراك عام» sensus communis التى يشير إليها كانط لا تعنى ولا تنطوى على فكرة «الاجماع» consensus ، وإلا فإننا سقطنا فى فخ الدوجماتية وهو ما قام ليوتار بمحاربته فى كل أعماله.

فلما كانت قضايا التاريخى/ السياسى، والجمالى لها خصوصيتها فقد استحدث

ليوتار فكرة «الأرخبيل»: تشكل كل مجموعة من القضايا المتجانسة - أو أسر جمل كما يسميها ليوتار - «جزائر» فى البحر الرئيسى (Archapelagos عند اليونان) ويطور فكرته بأن يعطى ملكة الحكم مهمة إيجاد ممرات بين الجزر للربط بينها ويقول: «هكذا تصبح كل أسرة من أسرات الجمل مثل الجزيرة وتصبح ملكة الحكم - ولو بصورة جزئية - مثل أمير البحار الذى يقوم بحملات على هذه الجزائر ويقدم لإحداها ما وجده لدى الأخرى»..

أهم ما يود ليوتار توضيحه إذن هو أن التاريخ ليس ناتجًا لغائية مُوَحَّدة وإنما لغائيات عدة غير متجانسة ومعقدة ويتعين عليها احترام خصوصية كل منها، وعدم التجانس هذا يناقشه ليوتار باستفاضة هنا ويسحبه بعد ذلك على العلم والمجتمع وعلى التجربة الجمالية عموماً.

نبيل سعد

القاهرة: أبريل ٢٠٠١

أشكر ميريت رمسيس قلته على وقتها الثمين الذى خصصته لقراءة مسودة هذه الترجمة - فقد تزامن هذا مع إعدادها للفصول الأخيرة من إطروحتها لنيل دكتوراه الفلسفة (عن جان - فرانسوا ليوتار).

تنبيه

استعنت بهذه الدراسة فى إعداد محاضرة ألقيتها فى ٢٧ إبريل ١٩٨١ فى مركز الأبحاث الفلسفية عن «السياسى» ، وهو المركز الذى تم إنشاؤه داخل المدرسة التحضيرية العليا Ecole Normale Supérieure ومقرها شارع أولم ، بمبادرة من فيليب لاكو لابارت وچان لوك نانسى فى نوفمبر ١٩٨٠ . (تم تجميد نشاط المركز فى نوفمبر ١٩٨٤)

جزء من هذه الدراسة نشر تحت عنوان «مقدمة لدراسة المسألة السياسية وفقًا لكانط» وذلك ضمن أول مجموعة من الدراسات السياسية التى أصدرها المركز المذكور تحت اسم «إعادة أداء السياسى» "Rejouer le politique" (الناشر : جاليليه، ١٩٨١) إلى جانب دراسات أخرى لـ إتيان باليبار ، ولوك فيرى ، وفيليب لاكو لابارت، وچان لوك نانسى، كما قدمت نسخة أخرى لهذه الدراسة مختصرة أيضًا فى كتاب «أبحاث فى الفلسفة واللغة» "Recherches sur la philosophie et le langage" (الناشر Presses Universitaires de Grenoble ، ١٩٨٣) تحت عنوان «الأرخبيل والعلامة » "L'archipel et le signe"(حول الفكر الكانطى من التاريخى/السياسى) وأخيرا يعرض كتابنا«الخلاف» "Le Différend" (الناشر: مينوى ، ١٩٨٤) بعض جوانب هذه الدراسة ، وخاصة فى «ملاحظات كانط» (Notices de Kant) .

بالنسبة لهذه الطبعة فهى الوحيدة الكاملة دون سواها؛ فقد أعدت مراجعة نصها الأصلى بالكامل لكى تتناسق مع روح الفكر الذى قاد تأليفى له فى ١٩٨٠ / ١٩٨١، وكان ذلك متزامنًا مع إعدادى لكتاب «الخلاف» .

القاعدة المتبعة فى المركز كانت تتطلب أن يوزع المحاضر على المشاركين «موجزًا» لما سيطرحه عليهم، وذلك قبل الجلسة بعدة أسابيع، ونحن نقدم فيما يلى خلاصة المحاضرة.

سنجد فى «الموجز» وخلال الدراسة إشارات موزعة هنا وهناك تحيل إلى

المحاضرات والمناقشات التى دارت من قبل داخل المركز: الجزء الأول من الدراسة بوجه خاص عبارة عن تفنيد لأحد أوجه الجدال الذى أثاره «لوك فيرى» معارضًا به محاضرة «جان لوك نانسى» حول العاهل الهيجلى، فقد أكد الأول أن المنهج الصحيح والوحيد عند قراءة نص فلسفى (لهيجل، فى هذه الحالة) هو الالتزام بشكل صارم بالنقد الداخلى.. ظهر نص «الافتتاح» الذى ألقاه كل من فيليب لاكو لابارت، وچان لوك نانسى، والعرض الذى قدمه هذا الأخير عن هيجل فى مجموعة «إعادة أداء السياسى» إلا أن الجدال الذى دار وأشرنا إليه هنا لم ينشر به للأسف.

أشكر كريستين پريس لما قدمته لى من مساعدة فى إعداد هذا النص.

يونيو ١٩٨٦

خلاصة

١- بالرجوع إلى النصوص الكانطية المتعلقة بالتاريخى/السياسى نلحظ تجاهلاً لعقيدة الحق . لماذا؟ توجد قرابة بين النقد («محكمة» النقد، و«القاضى» الذى يفحص مصداقية إدعاءات عائلات الجمَل المختلفة والتعبير هنا ڤتجنشتاينى عن قصد) والتاريخى السياسى : إذ يجب على هذا وذاك أن يصدر الأحكام دون أن يكون لديهما قاعدة الحكم ، وذلك خلافًا للقانونى السياسى (الذى يملك قاعدة الحق، من ناحية المبدأ)، وبعبارة أخرى نقول : كما أن النقد عند كانط يجب ألا يقود إلى العقيدة (بل إلى النقد) كذلك يجب ألا تكون هناك عقيدة للتاريخى/ السياسى، بل ولعل العلاقة هى أكثر من قرابة بل هى مماثلة: والنقد (بالمعنى الكانطى) قد يكون هو السياسى فى عالم الجمل الفلسفية، والسياسى قد يكون النقد (بالمعنى الكانطى) فى عالم الجمل الاجتماعية / التاريخية.

٢- يتحدد النقد عمومًا بأنه تأملى ولا يتعلق بملكة ما، ولكن بما يشبه الملكة أو «كما لو أنه» ملكة (ملكة الحكم، الإحساس) ذلك لأن قاعدة تحديد العوالم الوثيقة الصلة به تتضمن ما هو غير محدد (حرية حركة الملكات فيما بينها)، إنه يحدد مدى قانونية الادعاءات الخاصة (بالمعنى) بكل عائلة جمل (المسماة «ملكة») على عائلتها من عالم الجمل («الموضوع» عند كانط، ولكنه المرسل إليه فى كتابى «النقد» الثانى والثالث)، إنه يبت موضحًا بذلك عدم المشاركة بين أسر الجمل المختلفة (تلك الخاصة بالتجربة، والعلوم، والأفكار ، والممارسة)، ولكنه «يجد حلولاً وسطا»[١]. وإذ يمكنه ليس فقط التعرف على قانونية محلية خاصة بكل أسرة من أسر الجمل بل يمكنه أيضًا أن يقترح «ممرات» بين مناطق موضوعات يخضع كل منها وبالرغم من ذلك لقواعد «لا متجانسة»، نقدم كشفًا ببعض الكلمات الدالة على هذه «الممرات» ؛ مثال: نظام مخطط، ورمز، ونموذج ، ومثال الشعور أو المونوجرام signum historicum ..

(١) نقد العقل الخالص : (أ: ١٧٨١، ب: ١٧٨٦) (تذكر فيما بعد هنا فى الهوامش KRV و ترجمة فرشين تريمو ساج وباكو، الطبعة التاسعة، باريس PUF ١٩٨٠ ص ٣٩٢ . الترجمات المذكورة تمت مراجعتها، وعدلت أحيانا.

٣- نضع كشفًا بأسر الجمل المختلفة التى تؤدى دورًا فى موضوعات المعرفة التاريخية السياسية : وصفية (تجربة)، شارحة (فهم) ، ديالكتيكية (مثال التأملى و/أو العملى)، أخلاقية (مثال منظم للأوامر العملية «كلية الموجودات العاقلة») غائية (فكرة غائية الطبيعة فى الإنسان : التقدم)، خيالية (فكرة الخيال: رواية الأصول ، رواية الغايات)، كانط ذاته يكتب عمومًا بطريقة تأملية (كناقد) فى التاريخى/ السياسى : إذ يحدد قانونية هذه الجمل التى تقدم هذا العالم ، ويقترح تعاملات ممكنة بينها، أى «ممرات» إشارات مختلفة ، تستعاد بفضلها وحدة المسألة التاريخية السياسية ، ولكنها وحدة غير محددة، لهذا فقد يحدث أن يستجيب نصها (أى تركيبة جملها) لقواعد هذه العائلة من الجمل أو لقواعد تلك، وفى النهاية فمهما كانت عائلة الجمل «المختارة» فإن هذه النصوص المكتوبة تقدم نفسها على أنها مشاركات فى إحداث المسألة التاريخية/السياسية (دور الفلاسفة) ضرورة الـ (Oeffentlichkeit): هى إذن حالة مباطنة للعالم الذى تقدمه.

٤- «انسحاب» السياسة (الموضوع الافتتاحى للمركز) قد يصبح فى هذه الإشكالية انسحابًا لادعاء كاذب طرحته هذه أوتلك من عائلات الجمل بأنها وحدها القادرة على تقديم السياسى كله؛ ومن ثم انسحاب المذهب السياسى - أيًا كان - هذا الانسحاب يمحوه على الدوام مطلب التوحد منظم بدقة. وهو المطلب الذى يغذيه الرعب والقلق إزاء عدم المشاركة (المسمى تدمير الرباط الاجتماعى أو «إلغاء القانونية»). إن فلسفة السياسى، أى النقد الحر أو التأمل «الحر» فى المسألة السياسية تبدو هى نفسها سياسية؛ فهى تميز بين عائلات الجمل اللامتجانسة التى تقدم عالم السياسة وتستدل على طريقها بواسطة «الممرات» («الخيط المرشد» كمايكتب كانط) التى تدل على بعضها البعض (مثال ذلك «الحماس» عام ١٩٦٨، كما يحلل كانط «الحماس» عام ١٧٨٩)

الفصل الأول

النقد ماثلاً للسياسي

لا يمكن عرض السياسة والأفكار السياسية والفلسفة السياسية عند كانط إلا إذا كنا على دراية أصلاً بما هو سياسى وبما هو ليس كذلك، وبما هو منسوب لكانط وبما هو ليس كذلك. عندئذ يمكن أن نبحث فى تحديد المطلوب التعبير عنه فى الإعلان الافتتاحى لهذا المركز، وذلك من خلال بعض النصوص الموقعة من كانط من منظور (Absicht) ليس بالضرورة منظور كانط ، ولكن من منظور يمكنه أن يدعى أنه وفقًا لكانط(بالمعنى الذى اعتاد كانط أن يكتبه der Idee nach ، طبقًا لفكره..) – وهى النصوص التى يعتبرها البعض نصوصًا سياسية والبعض الآخر لا يعتبرها كذلك)، بمعنى أن نحدد ما هو سياسى، وما هو ليس سياسى؛ السياسى فى حالة «انسحابه». وهو يساوى فى معناه تمامًا أن: «اختيار» هذا المنظور الذى يؤدى إلى تفضيل بعض نصوص أعمال كانط الكاملة على غيرها اختيار ناتج هو ذاته عن «قرار سياسى».

إذا كان فى مقدورى تبرير هذا القرار، فمعنى ذلك أنى كنت أولاً على علم بكيفية تقنين قرار ما؛ أى حكم ما، وبالتالى أكون على علم بما هو سياسى (أو جانب هام منه على الأقل) بل وأكثر جداً مما هو سياسى. غير أنه فى استطاعتى على الأقل أن أبين للآخرين كيف أن النصوص الخاصة بالقانون – وعلى وجه الخصوص «عقيدة الحق» وأكثر تحديداً عقيدة الحق العام، والتى قد يبدو أنها لم تؤخذ فى الاعتبار ضمن مجموعة الأعمال الكاملة لكانط فى السياسة، إما استهتاراً أو ظلماً – كيف أنه تم تجاهل هذه النصوص أو على الأقل تم إهمالها. إن موضوع الأعمال الكاملة من شأنه أن يصل بنا إلى صلب الموضوع، وهو الموضوع الذى جرت مناقشته فى الحلقة النقاشية حول محاضرة نانسى، عندما وجه إليه النقد لعدم التزامه بالنقد الداخلى للنص الهيجلى فقط.

تتماثل الجملة الفلسفية عند كانط مع الجملة السياسية عند كانط، غير أنها لا يمكن أن تكون متماثلة معها إلا بالقدر الذى تكون فيه نقدية وليست مذهبية؛ الجملة المذهبية أو النسقية تختلف عن الجملة النقدية فى أنها تجد قاعدتها فى النظام الذى تشير إليه فكرة النسق باعتبارها أحد أعضاء الجسم العضوى المكوّن من جمل؛ الذى هو العقيدة.

إنها جملة مقننة[1]، ولكى تعتبر مقننة فإنه يتعين البحث فى ادعائها الصلاحية: فإن ادعت قول الحق نبحث فيما إذا كانت وصلت إليه وكيف وصلت إلخ... وتكون هذه الأحكام صادرة بناء على ادعاء خاص بمختلف أسر الجمل (معرفية، أو أخلاقية، أو قانونية، إلخ...) وتلك البرهنة على المصداقية الخاصة بكل منها داخل حقلها أو مجالها[2] فهى تشكل عمل النقد. من المعروف أن كثيراً ما كان يرمز كانط للأداء النقدى على أنه يماثل أداء المحكمة أو أداء القاضى[3]، ومع ذلك فإن القاضى هنا لا يمكنه أن تكون له سلطة قضائية، إذ لا يوجد فى حوزته كود لنظام قضائى - جنائى أو مدنى -

(١) «الفلسفة هى نسق المعرفة العقلية بواسطة التصورات (concepts) وهذا يكفى أصلا لتمايزها عن نقد العقل الخالص، حيث إن هذا الأخير يشتمل بالفعل على بحث فلسفى فى إمكانية مثل هذه المعرفة، ولكن دون أن تكون جزءاً أصيلاً منها، ذلك لأنها أولاً وقبل كل شئ تعطى خطوطاً عامة للفكرة ثم تختبرها.» (المقدمة الأولى لنقد ملكة الحكم (١٧٨٩ - ١٧٩٠). ترجمة فرنسية: جيرميت ، باريس، فران ، ١٩٧٦، ص١٣).

(٢) طبقًا لمجموعة المصطلحات الخاصة بالمقدمة ("نقد ملكة الحكم") (١٧٩٠)، المشار إليها فيما يلى بـ KUK ترجمة فرنسية فيلوننكو، باريس ، فران، ١٩٧٩، الباب الثانى ، ص٢٣ والتالية.

(٣) جان - لوك نانسى، "Lapsus judicü" ، فى "Communications" ، ٢٦ (١٩٧٧) ،ص ٨٢ . أعـدت بعد فترة قراءة هذه المقالة القيمة فأدركت كم أنا مدين لها فى دراستى هذه التى ترتبط بها فى تواضع بصلة قرابة، وإن كان حدوث ذلك قد تم بصورة لا واعية. تتمركز دراستى مثل مقالته حول مسألة القضية المطلوب الحكم فيها، فى حين تختلف عنها فى مظهرين . إذ أقوم أنا باتباع درس الكتابين الثانى والثالث من النقد ودروس الأبحاث التاريخية / السياسية. فأمد نطاق البحث لموضوعات معرفية لا يمكن - باعتراف كانط نفسه - أن تحل طبقًا لأسلوب الأمثلة أو لأسلوب المخططات ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فأنا لا أوافق - مثلما يفعل نانسى - على أن تميل أساليب وطرق العرض إلى جانب «التشكيل» و «التخيل» . يبدو لى - بعدما لجأت لذلك فى نصوص أخرى - أن هذه التعبيرات تدخل فى نطاق إشكالية الأساس والأصل، إلا أن الأهمية التى يوليهاكانط للحكم، وهو ما يدركه نانسى تمامًا، هى مؤشر على انقلاب إشكالية الأصل لصالح مسألة الغايات، التى يقدمها كانط تحت اسم أفكار. إذا نظر إليها من هذه الزاوية فإن الـ «كما لو أن» فى لا تجانسها لا تحل محل الجملة الأنطولوجية التى ليس لها تركيب بل تصبح «ممرات» بين «مناطق» من الشرعية (التعبير الذى يستخدمه نانسى ليعبر عما أسميه أنا هنا «جزر»). غير أننا لكى ندرك «الثورة» الكانطية فى برنامجها غير المعلن ، يتعين علينا أن نتمكن من تركيب هذه «الممرات» فى جمل بطريقة مغايرة لما يجعلها إضافات هدفها إعادة تركيب شذرات أصل موجود أو ذات . إنها كما يبدو لى عند كانط اللغة (والتى هى - إن أردنا- الموجود دون وهم) وهو يقوم بتحديد مختلف الأسر القانونية ، اللغة النقدية، وإن كانت بالتأكيد دون قواعد، وهو يقوم بصياغة قواعد تركيبات الجمل المختلفة بما فى ذلك لغته هو ذاته. من هذا الجانب تبدو لى الإشكالية الكانطية أكثر «سياسية» من كونها قضائية ولكن من المؤكد أن هذا الاختلاف مع دراسة نانسى قابل للحل.

ولا حتى مجموعة مرجعية من الأحكام السابقة، تمكنه من إجراء تحقيقه أو صياغة منطوق حكمه بناء عليها، إن القاضى هنا لا يقيم الادعاءات قياساً على قانون مشروع وغير قابل للجدال، وبالتالى فعليه أن يضع هذا القانون داخل نطاق بحثه، بناء على وجهة النظر هذه تجد الفلسفة النقدية نفسها فى ذات الوضع الذى يحتم على محكمة ما أن تعلن فيه: «هذه هى القضية» أو «هذه العبارة هى السليمة» (بالنسبة للحقيقى وبالنسبة للجميل وبالنسبة للخير بل وبالنسبة للعادل أيضًا) أكثر مما هى فى أى محكمة أخرى – هى بالطبع وهمية تمامًا فى نظر كانط أولاً – لا يكون فى وسعها سوى تطبيق قاعدة تقيمية أقيمت سلفًا، على أحد المعطيات الجديدة» وذلك دون أى شكل آخر من أشكال التقاضى، وهذا لا يعنى أنه ليس فى حوزة هذه المحكمة أى مرجعية للتقييم ، إنما يعنى أن إمكانية تطبيق المرجعية فى هذه الحالة تتطلب أصلا تقييمًا لها. وبناءً على ذلك فإما أن يصبح من المتعين علينا أن نقبل إجراء بحث ارتدادى إلى ما لا نهاية فى مرجعيات المرجعيات ، التى تحظر واقعيًا إصدار الحكم، وإما يتحتم الاعتماد على «هبة الطبيعة» تلك التى تمثل الحكم، والتى تسمح لنا أن نقول : «هذه هى القضية»، علمًا بأن كانط يقول إن دور الفلسفة ـ بصفتها ناقدة ـ هو أن تعلن : «هذه هى القضية» .

فى العلوم التأسيسية «لنقد العقل الخالص» يحدد كانط تعريف «التصور المدرسى (schulbegriff) للفلسفة». طبقًا لهذا التصور فإن هدف الفلسفة هو بناء الوحدة النسقية للمعارف؛ أى الوصول إلى «الكمال المنطقى للمعرفة». وهو يقابله «بتصور عام» (تصور عالمى أو كونى ، Weltbegriff) ، رطبقًا لهذا التصور تصبح الفلسفة «هى علم العلاقة التى تربط كل معرفة بالغايات الأساسية للفكر الإنسانى. بالنسبة لـ "schulbegriff" فالفيلسوف هو «فنان العقل» (ein Vernunftkünstler) ، وطبقًا للـ (Weltbegriff) فالفيلسوف هو «مُشَرِّع العقل الإنسانى (der Gesetzgeber der menshlichen Vernunft)(١). يعتبر هذا الفيلسوف «نموذجًا أوليًا» وهو يتفرد فى «مثال الفيلسوف» بمعنى الفيلسوف المثالى، وهو «المعلم» عالم الرياضيات وعالم الطبيعة والمنطق ، وهو يستخدمهم «كأدوات» من أجل «تفضيل الأهداف الأساسية للعقل الإنسانى»، ويود المرء أن يبحث عن أسماء أعلام ليضعها مقابل

(١) راجع KRV ، ص ٥٦١ – ٥٦٢ تعريف الـ weltbegriffe موجود فى بداية ١ العقل الخالص KRV ، ص ٣٢٨. الاعتراض / "fur die schule aus der schule in die welt " تحكم المقالة على التعبير الشائع: يمكن أن يكون صحيحا نظريًا، ولكنه لا يساوى شيئا عمليًا (١٧٩٣) مذكور فيما بعد TP، الترجمة الفرنسية لجيرميت، الطبعة الرابعة، باريس ، فران، ١٩٨٠، ص ١٢.

هذا المثال، إلا أن كانط يضيف قائلا : «هذا المعلم هو وحده دون سواه الذى يتعين علينا أن نطلق عليه اسم «الفيلسوف» إلا أنه هو ذاته غير موجود فى أى مكان ، فى حين أننا نلتقى بفكرة مشروعة فى كل مكان داخل العقل الإنسانى» (KRV ص ٥٦٢).

المثال الفلسفى ليس هو إذن إقامة نسق، ولكنه الحكم على ادعاءات المصداقية لكافة «المعارف» (والتى أسميها جملاً)، وذلك فى علاقات يرتبط كل منها بالأهداف الأساسية للعقل الإنسانى، ولكى يجرى هذا التقييم يتجه الناقد بناظريه - أو على الأقل بأحدهما- نحو النموذج - الذى هو مثال - وهو الفيلسوف، المثال ليس هو الفكرة ... هذه الأخيرة تعطينا القاعدة، (أما المثال) فيستخدم كنموذج أولى للتحديد الكامل للنسخة (نفس المرجع ، ص ٤١٤) وهو يسمح بقياس الفارق بين النتيجة النظرية أو العملية التى تم التوصل إليها بالبحث النقدى وكمال الحكم، وهو بذلك يسمح بأن نقول عن إحدى الجمل التى تدعى أنها حقيقية أو عادلة إلخ : هذه هى القضية. المثال هو أسلوب لعرض موضوع يمكن استخدامه كحدس تصور للعقل (علماً بأن العقل لا يمكنه - بتعريفه ذاته - أن يكون له تصور) أى كحدس فكرة، إنه يسمح بتحديد تام للنسخة الجيدة، إلا أنه يقوم هو ذاته على عدم تحديد ، بما أنه إسقاط فى نظام هو نظام الأفكار، ونظام تقديم خاص بآخر، هو هنا تقديم فرد، هو الفيلسوف.

يسمح هذا المثال للفيلسوف أن يحدد بطريقة أشمل المسافة الفارقة بين فكرة الناقد الحالى والفكرة الفلسفية المطلقة، أى المشروعة للعقل الإنسانى، أى تلك التى تحدد قواعد تشكيل ومصداقية كافة الجمل الممكنة.

تحت غطاء هذا المثال لتقديم ما لا يمكن تقديمه مباشرة تخرج الفلسفة من المدرسة وتكون ما يجب عليها أن تكون، فلسفة فى العالم . ليس المطروح بالنسبة لها أن تكون تكنولوجيا الأنساق ولكن أن تكون تشريعًا لسلطات المعرفة، ومع ذلك فإن المشرع الأكمل الذى يجب أن يكون هو الفيلسوف ، ذلك الذى يسهل تحديده، لا يمكن أبداً تقديمه بشكل مباشر فى صورة مثل؛ أى فى صورة حدس يظهر بشكل مباشر موضوع تصور تجريبى (KUK ، ص ١٧٣)، لا يمكن تحديد مكانه بطريقة عينية (KRV ص ٥٦١) ولكن يمكن - مثله مثل مثال العقل العملى الذى هو الحكيم فى نظر الفكر - تحديده فردياً «على أنه شىء متفرد يمكن تعريفه أو تم تعريفه بالكامل بواسطة الفكرة وحدها» (نفس المرجع ، ص ٤١٣) إلا أن هذا الفرد غير موجود فى أى مكان ، فى

حين أن الفكرة ـ الذى يعتبر هذا الفرد نوعًا من المخطط داخل نظامها هو ـ «يمكن الالتقاء بها فى كل مكان داخل كل عقل بشرى» وهو ما سبق الاطلاع عليه؛ يمكن إذن للفيلسوف الناقد أن يقول ـ مسترشدًا بمثال الفيلسوف ـ عن إحدى العبارات التى تدعى أنها فلسفية إنها بالفعل كذلك، إلا أن حكمه غير محدد لأن ما يرشد له طريقه ليس سوى قاعدة عرض غير مباشرة لموضوع الفكرة، وليست قاعدة عرض مباشرة مثل الرسم التخطيطى .

ومع ذلك فإن الفيلسوف بإصداره لحكمه عن أى جملة إنها هى القضية أو إنها ليست كذلك، مقتادًا فى ذلك بطريقة غير محدَّدَة بمثال الفيلسوف ، يخرج من المدرسة ويدلف إلى العالم، كما أن الفلسفة ليست فقط صحيحة نظريًا ولكنها قد تصلح أيضًا عمليًا ، مع ذلك فإن العالم ذاته هو موضوع فكرة[1] ولا ينتج عنه كذلك عرض مباشر، ولكن عرض غير مباشر فقط، وتوجد عدة طرق غير مباشرة ممكنة للعرض غير المباشر، الذى يهم مثال الفيلسوف هو ذلك الذى يعرض بواسطته العالم فى شكل طبيعة[2]؛ لأن العالم اعتبر قابلاً للقياس بصفته طبيعة «من أجل الأهداف الأساسية للعقل الإنسانى» التى هى المنظمات للتقدير المثالى للفيلسوف بصفته مشرع، لدرجة أن الفيلسوف فى نشاطه الناقد لا يقوده فقط مثال الفيلسوف ، حتى لو كان ذلك بطريقة محددة وفورية ، وإنما ترشده أيضا فكرة طبيعة لا ترفض أن تقدم له للحكم عليها – حتى لو كان ذلك بطريقة غير مباشرة – أشياء يمكن أن يقول عنها إنها هى القضية (طبيعة فيزيقية ولكن أيضا طبيعة فى الإنسان) يجب أن يقال أيضًا عن هذه الطبيعة ما يقال عن مثال الفيلسوف إنها غير موجودة فى أى مكان؛ أى أنها غير قابلة للمعرفة الموضوعية

(١) هى فكرة «المجموع الحسابى لكافة الظواهر وكل تركيباتها، فى حجمها الكبير كما فى حجمها الصغير» (راجع KRV ، منظومة الأفكار الكوزمولوجية ، ص ٢٣٤).

(٢) «نفس هذا العالم يسمى طبيعة، بمقدار ما نعتبره ديناميكيًا وبدون أن نلجأ هنا إلى التجميع فى المكان والزمان لتحقيقه باسم الكمية ، ولكن باللجوء إلى وحدة وجود الظواهر» (نفس المرجع) العالم هو الطبيعة عندما ينظر إليه من وجهة الديناميكا المطلقة كما هو الحال فى النقيضة الثالثة والرابعة : العلِّية المطلقة السببية (نقيضة الحرية) الكلية المطلقة للشروط (نقيضة الموجود الأعلى) ما يطرح نفسه بواسطة أخذ ظواهر الوجود فى الاعتبار هو الاهتمام بأن نأخذ فى حسابنا ما يبقى من المعطى بعدما تتشكل العبارة العلمية (تحليلية) فكرة الطبيعة الديناميكية الواردة فى KRV تؤدى إلى فكرة الطبيعة الغائية الواردة فى KUK.

المباشرة بواسطة الحدس، كما يجب أن يقال عنها أيضًا ما يقال عن فكرة الفيلسوف: إنها تتقدم «في كل مكان داخل عقل كل إنسان».

يمكننا إذن أن ندلل على ما يلي: التفلسف بمقدار ما هو نقد، ليس فقط وصف القواعد التي تتحكم في تكوين مختلف أسر الجمل، وإنما هو أيضًا تقديم موضوعات لكل واحدة منها بما يسمح بالحكم بأن «هذه هي القضية»، وبأن ما جرى النطق به للتو هو حكم، والذي يؤكد أن تلك هي القضية بالنسبة للجملة النقدية، وبأن القضية القابلة للعرض المباشر في حالة العبارة النقدية ليست موضوعًا يقبل الحدس به، لكنه موضوع فكرة (تابعة للفلسفة) يتبقى له تحديد منهج عرضه، وأخيراً وبصرف النظر عن هذا المنهج الذي يفترض مسبقًا وفي جميع الأحوال (بصفة كونه أيضًا موضوعًا لفكرة) بأن أي جملة يمكنها أن تلتقي من ناحية الموضوعات بموضوع قابل للعرض عليها بطريقة تسمح باعتمادها له ، وبالتالي فإن مجموع الموضوعات (وطبقًا لمناهج لم تتحدد بعد) يناسب ضرورة العرض التي يتطلبها النقد، هذا النسب بين كل هذه المواضيع مع إمكانية الحكم هو الذي يجعل من هذا الكل طبيعة.

هذا هو شرط الفلسفة التي تفكر بالـ Weltbegriff . إذا لم نقبل هذا الشرط فإننا نحصر أنفسنا داخل المدرسة، فنحسن من منطق الأنساق ولا نهتم بـ «الغايات الأساسية للعقل الإنساني»، ويمكننا أن نسلم أنفسنا بهدوء للشجن الذي يهدد كل مفكر، هذا الشجن الناتج عن الارتياب في عدم قابلية الفكر للقياس على موضوعاته: « إنها صورة بغيضة جداً » تلك التي تمثل «تباينًا في خواص» عالم الأشياء والفكر بما لا يسمح لأي عبارة «تتخطى أكثر التجارب شيوعًا » بأن تجد ما يسمح باعتمادها في موضوع لفكرة (KUK ، ص٣٥) سنعثر مرة أخرى على هذه الحجة تحت تهديد الاشمئزاز (ولكن هل هي حجة ؟) في مكان بارز داخل الجملة السياسية الكانطية: إن المسألة تتعلق بصالح العقل.

إذا نحن لم ندع أنفسنا نستسلم لهذا التهديد فإننا نسأل كانط : كيف إذن يحكم الفيلسوف الناقد أن هذه هي القضية ما دام لا يوجد حدس نقدمه من أجل القضية؟ في كتاب «نقد ملكة الحكم» يميز كانط بين طريقتين للعرض أوhypotypose : في حالة الأحكام المحددة، أي عندما نكون بصدد عبارات وصفية، فإما أن تكون هذه الجمل ناتجة عن تجربة (تصورات تجريبية) فيقدم لها الحدس مواضيع بطريقة الأمثلة، وإما

أن تكون ناتجة عن معرفة (تصورات خالصة قبلية) فيقدم لها الحدس الخالص مواضيع بأسلوب المخططات، وعندما يكون الأمر متعلقًا بالأفكار حيث لا يمكن للحدس أصلاً أن يصور شيئًا كموضوع، فإن التقديم يتم بطريقة غير مباشرة بواسطة النظير: «نقدم حدسًا تكون عملية المقدرة على الحكم - فى علاقتها به - ببساطة مماثلة لذلك الذى تلاحظه عندما تخطط» (KUK ، ص١٧٣) ثم نستخلص طريقة التقديم التى هى بالأسلوب الحدسى (المخطط) من المضمون القابل للإدراك الحدسى، مادام أنه غائب عنه ، ثم نضع فى هذا الشكل حدسًا آخر، "يكون تجريبيًا أيضا، يسمح باعتماد الفكرة على أنها تصورٌ للفهم؛ بكلمات أخرى نقول إننا نقدم للجملة اللامعرفية (وصفية ولكن ديالكتيكية) «كما لوأن مرجعيًا» مرجعًا كان سيصبح مرجعه هو لو أن الجملة كانت معرفية. هذا العرض غير المباشر يسمى رمزياً ، أو بواسطه الرمز.

بهذه الطريقة يمكن للفيلسوف الناقد أن يظل يحاكم إحدى الجمل حتى لو لم تكن هناك قضية تجريبية قابلة للتقديم بشكل مباشر، لاعتمادها هذه الطريقة فى العرض تصونه من الخوض فى تكنولوجيا الأنساق أو المجموعة المذهبية، وأن يلتزم مبتئسًا بالنقد الداخلى، بواسطة النظير تعمل أى جملة فلسفية حقيقية - بمعنى أنها ناقدة، كنقد خارجى - وهى يجب أن تعمل هكذا، لو أنها عملت على أقل تقدير على أن تلتزم بفكرتها، بسبب أن الفلسفة مطلوب منها أن تصدر حكمًا، وعلى الأخص أن تجد نظائر analoga (رموز أو أشياء أخرى) لتقدمها لأفكارها (بما فى ذلك فكرتها هى) فهى لا تكتسب بالتعليم «أقصى ما يمكن تعلمه هو التفلسف» (KRV ، ص ٥٦١) فى المقابل يمكن للعقيدة - وعلى وجه الخصوص عقيدة القانون - أن تكتسب بالتعليم؛ إنها غير محتاجة حاليًا للحكم ، مادامت على العكس من ذلك تفترض مسبقًا المزاولة المسبقة لهذا الأخير داخل الجملة الناقدة، إن هذا يتضمن مبدئيًا على الأقل حسب كانط فى المنطوق ذاته عقيدة القانون.

يبقى بالنسبة لهذه النقطة الأولى أن نناقش إقرار أن هذا الشرط التأملى ذلك الذى يدين عرض مواضيع الجمل على العملية النظيرية - والتى برهنا للتو على أنه عرض للنقدى طبقًا لكانط - أنه مناظر لعرض السياسى طبقًا لكانط، هذه المحاجاة تشكل جوهر هذه الدراسة، وأكتفى الآن بالتذكير بنص يشهد على البنية التلقائية لهذا النظير.

عندما أراد كانط تقديم كتاب نقد العقل الخالص فقد صدّر له فى طبعته الأولى، بأن

أعطى صورة سريعة لمضمونه، وقدم عرضًا لتاريخ أنسابه فكتب يقول : فى بادئ الأمر ظلت الدوجماتية تتحكم بشكل مستبد فى الميتافيزيقا، وكان قانون هذا الاستبداد «يحمل بصمات بربرية العصور القديمة» فيما بعد، و«بسبب حروب داخلية» ترتب على هذا الاستبداد «فوضى كاملة»، وقام المتشككون – وهم نوع من البدو الرحل الذين يمقتون أى نوع من الإقامة المستديمة فوق أرض واحدة – بقطع الرابط الاجتماعى. (die burgerliche Vereinigung) ساد بعد ذلك اعتقاد فى العصور الحديثة أنه – «مع فيزيولوچية الإدراك البشرى» للفيلسوف لوك – قد تم التوصل إلى «تقنين» الادعائات الخاصة، ولم يتعد كون الأمر فى الواقع سوى تجديد للدوجماتية ، ويواصل كانط قائلاً «اليوم وبعد أن تم تجربة كافة الطرق دون جدوى (حسبما يعتقدون) – أن ساد الاشمئزاز Ueberdruss ، والشبع taedium واللامبالاة التامة، هذا الموقف «يتولد عنه العماء والظلمات فى العلوم» ولكنه يعتبر فى الوقت ذاته «مصدراً أو هو على الأقل مقدمة (das Vorspiel) لتحول قريب Aufklarung لهذه العلوم ذاتها، والتى أدى الاهتمام الزائد عن الحد بها إلى جعلها غامضة ومشوشة وغير قابلة للاستخدام، وهنا يؤكد كانط ـ عرضًا ـ أن الموقف غير المبالى يكون مستحيلاً عندما يتعلق الأمر بأبحاث لا يمكن لموضوعها أن يظل غير مبالٍ للطبيعة البشرية»، ثم نجده يسجل – فى عدم اتساق ظاهرى – أن عدم المبالاة أو Gleichgultigkeit هو «ظاهرة» (Phänomen) تستحق التسجيل والتأمل (Nachsinnen) ، وليست اللامبالاة بالطبع ناتجة عن الاستخفاف (desleichtsinns) ولكنها ناتجة عن ملكة حكم أينعت عبر قرن من الزمان، فرفضت أن تترك نفسها تنخدع لمدة أطول بمعرفة ظاهرية، إنها دعوة إلى العقل بأن يعاود مرة أخرى القيام بأكثر المهام المنوطة به صعوبة، ألا وهى معرفة الذات (Selbstverständnis) وتشكيل محكمة (ein Gerichtshof) تمنحه الثقة (sichere) فى ادعائاته المشروعة» ويختم كانط مقدمته قائلاً : «إلا أن هذه المحكمة ليست سوى نقد العقل الخالص» (KRV ، ص ٥ – ٧)

إنه إطار سياسى وشجرة عائلة تتشكل حسب وتيرة ضاغطة تكرارية على مرحلتين: الميتافيزيقا هى Kampfplatz (KRV، ص٥) أو ساحة تتجابه فيها ادعاءات الشرعية. ويقول كانط بين المستبد والرحل «سِرت على الدرب الوحيد المتبقى» إن مسار هذه الأشياء الميتافيزيقية إذ هو يقود إلى الـ Gleichgültigkeit يمهد لزمن النقد، فتأتى المحكمة وتتشكل من أجل النظر فى طلب الطرفين المتنازعين، وهما الطرفان ذاتهما

اللذان يحاكمان فى «نقيضة الموضوع» .. غير أن ذلك لم يصبح ممكنًا إلا لأن الفكرة مرت أولاً عبر الحياد اليائس الناتج عن أن «كل شىء يتساوى» حالة اللامبالاة تنضج وتفجر طاقة الفصل بين الأطراف أى قوة إصدار الحكم التى هى بالنسبة للفكرة قوة أن تحاكم ذاتها.

النص الذى يقدم تشكيل المحكمة الناقدة هو نص سردى ، ولعله لا يتعدى كونه «رواية»، كيف يتعين تناولها؟ بعبارات ناقدة - أى من وجهة نظر القاضى ذاته - يدافع كانط بواسطة هذا النص عن قضية النقد أمام المحكمة ضد المدعين والدوجماتية والشك، تتضمن مرافعته عرضًا مفصلاً لتسلسل الأحداث narratio ويجب دراسته بطريقة نقدية بنظام السؤال: ما هى القضية؟ هل هى جملة تجريبية (تاريخجرافية historiographie)؟ أم هى معرفية (تاريخ بمعنى Historie)؟ أم هى ديالكتيكية (فكرة العقل)؟ أم هى شعرية (فكرة الخيال)؟ فى الأحوال كافة هى غائية النص تتضح من أثره، الذى هو تشكيل المحكمة ذاتها، وهو يفترض وجود غائية عبر الصراعات الميتافيزيقية. وهو يعلن عبر قوة دفع هذه الغائية عن ادعائه بإضفاء الشرعية على إقامة محكمة النقد، غير أن القاضى لا يحتاج لأن يعتمد الشرعية لكى يصدر حكمًا، فملكة «هذه هى القضية» لا يمكنها أن تقبل شجرة عائلة تكون معفاة مبدئيًا من التحقيق فيها.

هيجل هو الذى جعل سرد توالد الـ Weltgericht فى الـ Weltgeschichte هو فى الوقت ذاته الحكم الذى تصدره المحكمة.

إذا كان القاضى لا يحتاج للسرد ، فلماذا إذن يلجأ كانط إليه؟ هنا يجب أن نعكس السؤال ونقول لماذا يحرمه؟ إنها تركيبة جمل قابلة للفهم ويمكن محاجتها، وبالنسبة لبعض الجمل من هذه التركيبة يمكن أن نقدم مواضيع من التجربة، حيث يكون من المؤكد عدم إمكان تقديم حدس كموضوع يسمح بتقويم الجملة، فإن ذلك يكون بالنسبة للسرد ككل كما سبق أن أوضحنا فإن هذا الكل ليس مطروحًا سوى نسبة إلى فكرة الغاية، أى فكرة إنشاء محكمة النقد التى قد تعتبر علة بالتصور وبأثر رجعى لتسلسل معارك الميتافيزيقا.

يجب - فى المجموع - الحكم فى كيفية إمكان تقديم حدث النقد، يمكن ذلك دون شك طبقًا لعدة أسر من الجمل، ويتعين على القاضى بحث كل منها حسب معيار

العرض الخاص بها، السرد ككل سيظهر في مكان آخر، كنوع من الحكي «الهادئ» بمعنى أنه يجلب السرور، إذ إنه يدع المرء يأمل في وجود معنى نهائي حيث كان هذا المعنى يبدو غائبًا على ساحة معركة المذاهب، من المحتمل أن تكون بعض تقديمات أخرى لتشكيل المحكمة متاحة، إن القاضي لا يرفضها مقدمًا وهو يستقبلها ويدرسها ويحدد قواعد صلاحية كل منها، في كلمة واحدة نقول : إنه يتعرف على عدم تجانس بعض أسر الجمل عن الأخرى، وهو يفك تشابكها: إنه يبت في الأمر، إلا أنه يقبل تعايشها تحت تحفظ خضوعها للبحث: إنه ينهي الأمر بحلول وسط ويبقي الـ Kampfplatz مفتوحًا – إلا أن القاضي يستبدل المذاهب بادعاءاتها التي لم يتم نقدها من أسر جمل قواعد كل منها قائمة على أن «هذه هي القضية» وهو ما يحد من صلاحيتها، وحينئذ تدور المعركة بين أسر الجمل ، في ساحة معارك ناقدة هذه المرة (حيث يحل فتجنشتين صاحب الـ Untersuchungen مباشرة محل النقد في سردي لتاريخ الفلسفة ، لذلك فإني أستخدم تعبير أسر الجمل حيث يستخدم هو كلمة تمثيل).

إذا سأل أحدهم في النهاية من أين يأخذ القاضي سلطته فإن الإجابة هي أنه يمتلكها وأن سلطته في انتظاره مادامت جملة الحكم أي جملة «هذه هي القضية» –التي هي التفلسف الناقد – تفترض ضمنًا هي ذاتها كما رأينا من قبل أسرة الأفكار، تلك الخاصة بالفلسفة وبالطبيعة، وهذه الأخيرة لا حق لها سوى في موضوعات معرفة غير مباشرة تعوزها المخططات والأمثلة، ولا تحظى سوى بالرموز.

آمل أن أكون قد انتقدت من خلال هذا التعليق نص المقدمة، ما كان يبدو «أنه بديهيًا» في التناظر بين النقدي والسياسي، وأن أكون في الوقت ذاته قد شرحت لماذا لا تبدو لي عقيدة القانون نصًا مقبولاً لدراسة السياسي طبقًا لكانط.

الفصل الثانى

الأرخبيل

النصوص التاريخية / السياسية التى ألفها كانط تتوزع فى مجملها بين كتب النقد الثلاثة بالإضافة إلى حوالى عشرة كتيبات وكتاب نقد العقل السياسى الذى لم يكتب. ومهما يكن «السبب» (الذى تطالب به فى رعونة جمل الفهم، الجملة المعرفية) وراء هذا التشتيت، فيحق لنا - وذلك ضمن أطر يجب تحديدها - أن نعتبرها علامة (سنعود إلى هذه الكلمة فيما بعد) على عدم تجانس خاص بالسياسة بصفتها « موضوع» جمل، عدم تجانس الموضوع هذا كان واضحًا من قبل فى النقد الثالث، وقد أنيطت به ملكة الحكم على الأقل بموضوعين هما الفن والطبيعة وليس موضوع واحد خاص بها، وأنا أقول - على الأقل - لأنها مسألة (بل لعلها المسألة بأكملها) أن نعرف إن كانت ملكة الحكم هذه ملكة بالفعل؟ سبق لكانط أن أعطى للكلمة معنى محددًا، هو جمل بالقوة تحكمها مجموعة قواعد خاصة بتكوينها وبتقديمها (بالمعنى الكانطى) عندما يكون الأمر متعلقًا بالحساسية والفهم والعقل بالنسبة للجانب النظرى ومتعلقًا بالعقل بالنسبة للجانب العملى، غير أن الواقع هو أن الحكم يتدخل فيها مسبقًا وبالضرورة فى كل مرة يكون الأمر متعلقًا بأن نقول «هذه هى القضيه» لكى نصدق على جملة، وبالتالى لكى نقدم موضوعًا يسمح بهذا التصديق؛ إن هذا يتم فى الجمل المعرفية بنظام التخطيط ، وفى الجمل المحاجية الديالكتيكية بنظام الرمز، وفى الجمل الأمرية عندما يتعلق الأمر بتقييم المسئولية والأخلاقيات بنظام النمط.

إن تشتيت أسر الجمل فى مقدمة كتاب النقد الثالث ليس معترفًا به فقط بل إنه مؤكد فيه لدرجة أن المسألة المطروحة هى مسألة إيجاد «ممرات» [Uebergänge] بين هذه الأنواع من الجمل اللامتجانسة. وتظهر فيها «ملكة» الحكم كقوة «ممرات» بين الملكات، وذلك بسبب إمكانية وجودها فى كل مكان كما سبق أن أشرت إليه؛ أى بسبب أنها تستدعى فى كل مرة يجب التصديق فيها على جملة بواسطة التقديم؛ لدرجة أنه سيتم الإقرار لها بميزة كبرى فيما يختص بإمكانية التوحيد، كما سيعاب عليها فى الوقت ذاته شىء أساسى يخص مقدرتها على معرفة موضوع خاص بها؛ بمعنى أنه

ليس لها موضوع محدد خاص بها، ولذلك يحق لنا أن نتساءل إن كانت هى بالفعل ملكة معرفة بالمعنى الكانطى للكلمة. فى كافة أسر الجمل - مهما كانت هذه الجمل لامتجانسة فيما بينها - ما يصر كانط على تسميته ملكة الحكم (ولعل إشكالية الموضوع هى التى تصر بدلاً منه على ذلك) هو تحديد أسلوب تقديم الموضوع الذى يناسب كل أسرة على حدة .

إذا تعين علينا أن نقدم بدورنا موضوعًا لفكرة تعدد الملكات بمعنى كونها إمكانيات معرفة بالمعنى الواسع ، أى إمكانات أن تكون لها مواضيع (كمجالات تارة، وكمناطق تارة ثانية ، وكحقول تارة ثالثة) نقد الفكر KUK، ص ٢٣ . فبما أن الموضوع المناسب للتقديم من أجل التصديق على تشتت الملكات لايمكن أن يكون هو ذاته سوى رمزًا ، فإنى أقترح الأرخبيل، وهكذا تصبح كل أسرة من أسرات الجمل مثل الجزيرة وملكة الحكم تصبح - ولو جزئيًا - مثل صانع السفن أو أمير البحار (الأدميرال) الذى يقوم بحملات هدفها أن تقدم لإحدى الجزر ما وجدته (أو اخترعته بالمعنى القديم للكلمة) فى جزيرة أخرى، ويمكن أن تستخدمه *الجزيرة الأولى* كـ« *كما لو أنه* » حدس *للتصديق*. إن قوة التدخل هذه سواء كانت حربًا أو تجارة ليس لها موضوع خاص بها ، وليس بها جزيرة، غير أنها تستوجب وجود مجال، هو البحر، *الأرخبيل* Archepelagos ، أى البحر الرئيسى وهو الاسم الذى كان يطلق فيما مضى على بحر إيجه. يحمل هذا البحر اسمًا آخر فى مقدمة كتاب «النقد الثالث» ، هو الحقل "Feld" : « هى تصورات بمقدار ما هى منسوبة لمواضيع ، دون الأخذ فى الاعتبار إن كانت معرفة تلك المواضيع ممكنة أم لا أو أنها تملك حقلاً خاصاً بها، لاتحدده سوى علاقة موضوعها بملكتنا نحن للمعرفة عامة» (نفس المصدر ص ٢٣)، كما أن نهاية هذه المقدمة ذاتها تعلمنا أن ملكة المعرفة هذه «التى هى بشكل عام» تتضمن الفهم ، أى ملكة الحكم والعقل، ثم إنه من العدل على الأقل أن نضيف هنا: الشعور ، ويعتبر ذلك متمشيًا مع ما يشير إليه «المقياس المدرج»، للتقديمات كما يسجلها كانط فى نهاية جزء الأفكار العامة فى ديالكتيك كتاب النقد الأول KRV ص ٢٦٦). جميع هذه الملكات تعثر على موضوعها فى الحقل، بعضها يحدد لنفسه منطقة والآخر مجالاً. أما ملكة الحكم فهى لاتجد لنفسها لا هذا ولا ذاك، فهى تتولى الممرات بين مجالات ومناطق الأخرين؛ هى بالأحرى ملكة المحيط العام الذى تتحدى داخله كافة دوائر الشرعية، والأكثر من ذلك أنها هى أيضًا التى سمحت بتحديد المناطق والمجالات التى حددت لكل أسرة سلطتها فوق جزيرتها..

وهى لم تتمكن من عمل ذلك سوى بفضل التبادل التجارى الذى تقوم به أو بالحروب التى تندلع فيما بينها.

توجد هنا مادة لتحديد مكان الممرات، وأشير هنا إلى بعض منها دون أن أدعى طرح قائمة تشملها جميعًا ولا أن أقوم بتحليل النظم الخاصة بكل منها، ومثال ذلك الوهم المتعالى . كيف نعرف أن الجمل الديالكتيكية التى تأخذ شكل الجمل المعرفية ليست منها ؟ وكيف نتيقن بالتالى أن «منطقة» صلاحية الاستدلال لا تتطابق مع «مجال» تشريع الإدراك؟ لأنه لايمكننا أن نقدم- بالنسبة للجمل الحاجية - موضوعًا يمكن إداركه حدسًا (أى معطى فى المكان والزمان.) العقل تدفعه حاجته (Bedürfnis) (نفس المصدر ص ٢٦٣) إلى تعظيم التصور إلى حده الأقصى، وهو يستجيب لـ« أمر منطقى بسيط» (eine bloss logische Vorschrift) (نفس المصدر ص ٢٦٠) بأن يتوجه نحو اللامشروط. إن ما يمكن عرضه على الجملة كموضوع يسمح بتقنينها لايمكن أن يكون ظاهرة. النقد هنا - حال التعرف على قاعدة تكوين الجملة (التفكير هو الحكم بواسطة الكلى) - هو إعمال قاعدة التقديم، وبعد ذلك يتم «عزل» (تصبح جزيرة) الجملة الديالكتيكية عن جملة الفهم ، ومع ذلك فإن الوهم المتعالى لا يتبدد ولكن مكانه يتحدد (نفس المصدر ص ٢٢٣ ، ٢٢٤) ؛ فيستقيم وضع الـ « كما لو أن» الذى نشأ عنه هذا الوهم؛ إذ تعمل الجملة الديالكتيكية كما لو أنها تتكلم عن الظواهر، والنقد يفرض عليها أن تتكلم عن الـ« كما لو » أنها ظواهر؛ أى عن رموز، ومن هذه الرموز ذلك الرمز الذى التقينا به من قبل تحت اسم « المثل الأعلى» .

حالة أخرى بارزة من عملية « المرور» توضحها الفقرة ٥٩ من كتاب النقد الثالث، حيث الموضوع هو توضيح أن « الجميل هو رمز الخير الأخلاقى» (ص ١٧٥، KUK). ومن هنا جاء تحليل العملية الرامزة التى أشرنا إليها من قبل. وهى عملية مزدوجة وتسمى النظير .«تتكون (هذه العملية) بداية بتطبيق التصور على موضوع حدس بسيط ثم بعد ذلك تطبيق قاعدة التأمل البسيطة على هذا الحدس، على موضوع آخر تمامًا، لايكون الأول سوى رمزًا له فقط » (نفس المصدر ص ١٧٤). يعطى كانط مثالين على ذلك (ولكن هل هما مثالان بالمعنى الذى تحدث عنه من قبل؟ هل من الممكن أن توجد تقديمات حدسية للرموز، التى هى تقديمات غير مباشرة ؟ يتعين البحث فى ذلك باعتباره حالة «ممر» على «ممر».) يعطى كانط إذن مثالين على الرمز: آلة بسيطة ، هى طاحونة

الهواء، يمكن أن ترمز للدولة الملكية « تحكمها إرادة فردية مطلقة»؛ وجسم عضوى يمكن أن يرمز لدولة ملكية « تُحكم طبقًا للقوانين الداخلية للشعب»، لايوجد أى تشابه فى الحالتين بين الموضوع المرموز إليه والموضوع الرامز الذى هو «مختلف تمامًا»، ولكن يوجد تطابق بين قاعدة التفكير المطبقة على الثانى وتلك المطبقة على الأول.

الشىء نفسه ينطبق عند كانط على «المرور» بين الجميل والخير، إن قاعدة التأمل المطبقة على هذين الموضوعين لها نفس المعالم، وهى الفورية والنزاهة والحرية والكونية إلا أن تطبيقها فى الحالتين يختلف؛ فالفورية تنطبق على المحسوس فى حالة الجميل وعلى التصور فى حالة الخير، وحريه الحكم الذوقى هى حرية الخيال فى توافقها مع التصور. أما فى حالة الحكم الأخلاقى فهى حرية الإرادة فى توافقها مع نفسها، إلخ.... إن النظير الفاعل هنا ليس بالتأكيد مطابقًا للذى يقدم طاحونة الهواء أو الجسد العضوى كرمزين لنظم سياسية؛ فبكل دقة فى التفكير يمكن القول أنه من المستحيل النظر إلى موضوع الذوق كظاهرة بنفس النظرة إلى طاحونه الهواء أو الجسد العضوى، هذان المثالان يمكن عرضهما بواسطة Versinnlichung ، وهى عملية من عمليات الإحساس متوائمة مع قوانين الإدارك فقط (على الأقل فيما يختص بطاحونة الهواء) . غير أن كانط هو أول من أكد أن الـ Sinnlichkeit والفهم لايكفيان لإدراك (وبالتالى لتشكيل) موضوع الذوق؛ فقد كتب يقول عن مسألة الجميل « إن الموضوع هو المعقول الذى يرنو إليه الذوق»؛ ويضيف « إن ملكة الحكم فيها غير محكومة بالحكم الغيرى الخاص بقوانين التجربة؛ ولكنها متصلة بشىء ما (...)، هو ليس طبيعة وليس حرية (...) بل هو الفوق محسوس» (نفس المصدر ص ١٧٥).» وإذا كان هناك «إحساس» فى تجربة « الجميل» فذلك يكون له معنى متباين تمامًا من الذى تحدده الاستطيقا المتعالية فى كتاب النقد الأول:«عندما أطلق اسم إحساس على تحديد الإحساس باللذة والألم ، فإن التعبير يعنى شيئًا مختلفًا تمامًا عندما أسمى إحساسًا تمثيل شىء (بواسطة الحواس بوصفه قابلية التأثر الخاصة بملكة المعرفة)» (ص ٥١ . KUK).

إذا كان هناك رمز للخير عن طريق الجميل، فليس ذلك راجعًا إلى أن الجميل ظاهرة يمكن « حدسها» مباشرة وتأتى لتحل محل موضوع أخر، هو الخير الذى لاحدس لنا به، النظير ينطبق هنا فى الواقع على عكس ذلك؛ أى على حقيقة أن الجميل ليس موضوعًا للتجربة بمعنى أنه لايوجد له أيضًا تقديم محسوس، وإنما يتم تحديده

بواسطة نوع من التوفيق بين الملكات (بواسطة العوامل الأربعة التى ذكرناها للتو)، وإننا نلتقى بنفس هذا التوفيق بين الملكات وطبقًا للعمليات ذاتها - ولكنها مطبقة بشكل مختلف- عندما تكون الروح ملتفتة نحو الخير، العملية هى إذن «رمزية» لاتتم بواسطة تبديل الموضوعات، وإنما بواسطة نقل وتدوير منظومة من ملكات متداخلة؛ مجموعة من القواعد الخاصة بتشكيل الجمل (العوامل الأربعة التى قام كانط بعزلها) يتم نقلها - بعد تعديلها- من تبعيتها للإحساس باللذة والألم إلى ذلك المتعلق بملكة الرغبة، دون أن نتمكن قط من الحديث هنا عن تقديم مباشر. يوجد هنا أيضًا «تبادل تجارى» و«مرور» بين جزيرة وأخرى بل وإذا أردنا، فلنسميه «تقديمًا» فى أخلاقيات شيء ما ينتمى للذوق، إلا أن هذا الشيء ليس موضوعًا يُحْتَدَسْ وينجم عن ذلك أن المعنى الذى يجب إضفائه على كلمة «تقديم» يصبح لهذا السبب أوسع، بحيث إن الحملات التى تقوم بها ملكة الحكم على الجزر القريبة لاتجلب منها مواضيع قابلة للإدراك بالحدس فحسب، وإنما تجلب قواعد لجمل ليست سوى « منطقية» أو شكلية، وبذلك تتعقد مستندات الإدانة، أى تلك التى تسمح بأن نقول « هذه هى القضية».

نفس الأمر ينطبق على «ممر» آخر لايقل أهمية عن السابق يطلق كانط عليه لفظ «نمط» فى نمطية الحكم العملى الخالص، فى الباب الثانى من تحليل العقل العملى الخالص[1]، ورد فى هذا الباب أن قاعدة الفعل يجب « أن تنجح فى تخطى تجربة شكل قانون طبيعى عامة، وإلا فإنها تكون مستحيلة أخلاقيًا». لماذا؟ ويجيب كانط قائلاً: «لأن الإدراك البسيط جداً يحكم بهذه الطريقة : يستخدم القانون الطبيعى دائمًا كأساس لأحكامه الأكثر شيوعًا بل وأيضًا لأحكام التجربة»، ويضيف كانط: «عندما يتعين علينا تقييم فعل حدث أو سيتم حدوثه فإن ملكة الفهم التى مازال القانون فى حوزتها، تجعل ببساطة من هذا القانون الطبيعى نمطًا من قانون للحرية». إنه لاينقل الحدوس من المجال الأخلاقى، ولكنه ينقل فقط «الشكل الـ Gestzmässigkeit » العام (بمعيار القانون أو بتعبير آخر التصديق) هذا الممر يعتبر طبيعيًا إذن، ولكن لماذا يجب الدفع برأس جسر مفارق للطبيعة داخل مجال الحرية؟ يجب أن يكون هناك نمط، وفى حالة عدم وجوده كما يقول كانط - لن يكون لقانون العقل العملى الخاص أى

(١) نقد العقل العملى (١٧٨٨) (يشار إليه فيما بعد بالحروف KPV) ترجمه إلى الفرنسية ميكافيه ، باريس PUF ١٩٤٣ ، صفحات من ٧٠ وما يليها .

«استخدام عند التطبيق» (KPV ص ٧٢). عندما يكون القانون نظرياتي، (théorétique) فيكون المخطط هو المناط به التطبيق على المعطى الحدسي الذي يقود القرار الفصل في أن « هذه هي القضية بالفعل» ولكن في المجال العملي يضبط الحكم وضعه على فكرة الخير ولا يوجد مخطط للفكرة. ويقول كانط (في المصدر ذاته ص٧١): «لايوجد حدس واحد وبالتالي لايوجد مخطط واحد يهدف إلى تطبيقه حسياً in concreto يندرج تحت قانون الحرية (كعلية غير مشروطة البتة حسيًا)، وبالتالي تحت تصور الخير غير المشروط». إن ما يقوم بدور الممر ليس إذن شكل الحدس أو المخطط، وإنما شكل القانون أو بالأحرى شكل الـ Gesetzmässigkeit . القرار الأخلاقي يستعير هذا الشكل القادم من النظري لكي يعرف طريقه عندما يطلب منه إقامة الدعوى: « اسأل نفسك إن كان الفعل الذي تخطط له - على فرض أنه سيجرى طبقًا لقانون الطبيعة التي أنت نفسك جزء منها - سيظل في إمكانك النظر إليه على أنه ممكن بالنسبة لإرادتك » (نفس المصدر ص ٧١ و ٧٢)، إنه نمط التشريع الذي يرشد شكلياً قاعدة الإرادة في صياغة الأمر المطلق وكذلك في تقييم الفعل الصحيح . يجب إذن فهم الـso dass من الـHandelt so dass للأمر المطلق على أنه «كما لو أن » أكثر من كونه « وهكذا » : ذلك لأن الكلية لايمكن أن يفصل فيها من القاعدة، ولكن يمكن عرضها فقط بطريقة غير مباشرة على التقييم الذي يجرى لها .

نفس هذا النمط هو الذي يشرح أيضًا المقدمة في الإشكالية الأخلاقية لفكرة لا تبدو مسلمًا بها، تلك الخاصة بطبيعة فوق حسية. لو لم تكن هناك « كما لو أن طبيعة ميكانيكية » لنقل التصديق من مجال المعرفة لمجال الأخلاق، فإن فكرة وجود « كلٍ للكائنات العاقلة العملية » لايكون لها أي صلة بالموضوع في هذا المجال الأخير، وبالتالي وبواسطة ممر إضافي فإن فكرة مجتمع كوزموبوليتاني لن يكون لها هي الأخرى صلة بالموضوع في المجال التاريخسياسي . فبسبب وجود مثل هذا النمط من التصديق أصبحت الطبيعة الفوق حسية موضوعاً لفكرة ممكنة، ولكن يمكن تقديمها أيضًا على أنها نموذجية (urbildliche) من أجل طبيعة لانمطية (nachgebildete) هي أصلاً صورة (Gebenluld) للأولى في العالم الحسي (نفس المصدر ص ٤٣). إن مجموعة مواضيع النمط (النمطوجرافية كما يقول لاكو لابارت)[1] تنبع بالتأكيد من

(١) فيليب (لاكو لابارت) «تيوجرافيا (أو نمطوجرافيا) » في «ميميزيس» ، باريس ، الناشر أوبييه - فلاماريون، ١٩٧٥ ص من ١٦٥ إلى ٢٧٠ .

أفلاطون، إلا أنها مأخوذة هنا في إطار إشكالية مختلفة تماماً، ليس بقدر ماهي ما بعد ديكارتيه ومتمحورة على الموضوع، ولكن بقدر ما إنها ليست كذلك، فهي تفكك الوشائج التي تربط بين ملكات المعرفة لدرجة أن هذه الروابط لاتعدو أن تكون أكثر من «ممرات» ونقلات جسورة لآليات أو لأشكال، أو تكون استعارات هي بالضرورة مفارقة؛ حيث إنها غير ذات موضوع بالنسبة للمجالات التي تطبق فيها، وهي مع ذلك وفي ذات الوقت ضرورية لدائرتها.

إنه من غير الممكن أن نواصل هنا تقديم كشف كامل «للممرات»، هناك ممرات أخرى أقل أهمية، ولكنها لاتقل غرابة عن السابقة، أذكر للتذكرة هذا «الممر» الذي يغامر كانط بتقديمه في نقده الأول على أنه «مثل أعلى للحساسية» ويسميه « مونوجرام» (KRV ، ص ٤١٤) إذ يقول : « إنه رسم عائم (...) وسط تجارب مختلفة» ، إنه «شبح غير قابل للاتصال » في أحلام الرسامين و « نموذج غير قابل للتقليد لحدس تجريبي محتمل » و« لايعطى أي قاعدة يمكن تحديدها أو اختيارها » . هذا الشيء سريع الزوال، يجعل منه كانط أحد اختراعات الخيال، إلا أن هذا الشيء الخيالي ليس فكرة من الخيال. إنه مثل أعلى ونابع من الحساسية لأنه نوع من المخطط ، إنه «كما لو أنه» مخطط، إنه فكرة من الخيال ولكنه «كما لو أنه» قاعدة ، أو وسيلة نقل منظمة من الخيال إلى الحساسية، ثم هناك أيضاً وبشكل أبسط، فكرة الخيال ذاته التي لا تتكون سوى بواسطة ممر عكسي من الفكر إلى الخيال: إنه حدس بلا تصور بدلاً من تصور بلا حدس. «عن هذا المر نقول إنه من غير الضروري أن نؤكد أهميته في ربط الغائية الذاتية والغائية الموضوعية ».

يوجد غير ذلك الكثير وسنلتقي بغيره في المجال التاريخي/السياسي، ولكن هناك ملحوظة أخيرة عن الأرخبيل، ففي الملحوظة الأخيرة على الحل الخاص بالأفكار المتعالية – الرياضية وفي الملاحظة الإبتدائية على الحل الخاص بالأفكار المتعالية – الديناميكية (KRV الصفحات من ٣٩٢ والتالية) يلاحظ كانط أن القاضي يضطر – عندما يتعلق الأمر بالفصل في الأولى – أن يصرف الخصمين معاً؛ لأنهما لايتمكنان من تقديم ما يسمح بجعل جمل كل منهما – موضوعها ونقيضه – سوى «شروط داخل الظاهرة»؛ فهو يقول في النقيضتين الرياضيتين المتعاليتين « لم يكن لدينا أي موضوع آخر سوى ذلك الموجود في الظاهرة » (نفس المصدر ص ٣٩٣)، إلا أنه من غير المستطاع بالنسبة للطرفين أن يقدما موضوعاً كهذا مادامت جملتهما هي جملة فكرة وليست جملة تصور

الإدراك، ولكن بواسطة النقائض الديناميكية «(تلك الخاصة بالحرية والكائن الأعلى) تنفتح أمامنا رؤية جديدة تماماً». هنا يمكن «للقضية»، التى يكون فيها العقل طرفًا – وهو الذى سبق استبعاده – أن تنتهى باتفاق (نوع من التراضى Uergleichen) يرضى (Genugtuung) الطرفين، (نفس المصدر) وتعود هذه الإمكانية إلى أن القاضى هو الذى يعوض غياب (ergänzt en Mangel) مبادئ القانون (der Rechtsgünde) التى لم يعترف بها الجانبان (فى النقيضتين الأوليين)

ليس هذا – إجمالاً – سوى عرض لشروط تركيب اللامتجانس، غير أن هذا التركيب مشكل بطريقة توضح أنه ليس من القانون وأن القاضى يتخطى فى هذه الحالة صلاحياته ولاتوجد قاعدة تسمح له بذلك، سوى أنه – يجب احترام مبدأ اللاتجانس بطريقة إيجابية ، وسيطبق هذا على حالة الفصل فى نقيضة العقل العملى والفصل فى نقيضة الذوق والأهم من ذلك الفصل فى نقيضة ملكة الحكم فى الفقرات من ٦٩ إلى ٧١ من كتاب النقد الثالث. ونقول « الأهم من ذلك »؛ لأنه ورد فى الكتاب فى امتداد «غياب مبادئ القانون » فى نقيضة كتاب النقد الأول أن « ملكة الحكم يجب أن تستخدم نفسها كمبدأ» (KUK ص ٢٠٣) كما جاء أيضاً فى امتداد « التسوية » التى تم التوصل إليها بين الطرفين فى النقد الأول، إن مثل هذه التسوية ممكنة بين الموضوع الغائى ونقيض الموضوع الآلى بين موضوع الطبيعة وموضوع العالم بما أن الأول – الذى هو ملكة الحكم التأملية بالمعـــنى الكامل للكلمة – والذى هو «مستقل بذاته» (نفس المصدر ص ٢٠٥) لا يطرح شيئًا من الاستخدام «الغيرى» (نفس المصدر ص ٢٠٦) من الملكة المحددة التى يدافع عنها الخصم، الاسم الذى يطلق على هذه العملية هو « الخيط الموصل (Leitfaden)[1]» الخيط الموصل هو الطريقة التى يفترض بها الحكم التأملى مسبقًا وهو يضع فى اعتباره الجوانب المتفردة التى وضعتها الجملة المعرفية جانباً وهو «يرقبها» لكى يبحث عن ترتيب داخلها يفترض بحرية مسبقة هذا الترتيب أى بحكم كما لو أن هناك ترتيباً، فإذا كان الخيط موصلاً فذلك لأن هناك غاية. إلا أنه لايمكن أن نقدم هذا الهدف مباشرة كموضوع «هذه السببية (بواسطة الغاية) هى فكرة بسيطة لايحاول أحد أن يمنحها أى واقعية» (نفس المصدر ص٢٠٥).

(١) نفس المصدر فقرة ٧٠ ص ٢٠٧ ، ٧١ ص ٢٠٥ ، ٧٢ ص ٢٠٦ .

مرة أخرى إذن يفصل القاضى فى شرعية إدعاءات الصلاحية . وهو إذ يفعل ذلك يقطع الموضوع المتعالى إلى ملكات جزائرية يجزئ حقل كافة المواضيع الممكنة فى أرخبيل، ولكنه يبحث أيضاً عن « الممرات» التى تشهد على تعايش جمل لامتجانسة ، وهى التى تسمح بعمليات تبادل يرضى بها الأطراف المختلفة؛ فهو إذا بدا صارماً فذلك لأنه ليس هو ذاته سوى ملكة الحكم - أى النقد - وأن هذا النقد لا يمكنه أن يفصل إلا إذا كان فى إمكانه أن يتدخل لدى كافة جزر الأرخبيل، وإلا إذا كان هو على الأقل «يمر» بدون قواعد «قبل» القواعد بالتناظر أو بغيرها لكى يقيم هذه القواعد .

الفصل الثالث

ما يكشف عن نفسه فى الحماسة



تكمن الأهمية التى يكتسبها الجميل والجليل فى الجزء الأول من كتاب النقد الثالث فى تجريد موضوع الأحاسيس الجمالية من واقعها، كما تكمن فى الوقت ذاته - وتبعًا لذلك - فى غياب ملكة معرفة جمالية (استاطيقية) بالمعنى الكامل للكلمة. لعل الشيء ذاته ينطبق - بشكل أكثر راديكالية - على الموضوع التاريخى السياسى الذى ليست له حقيقة واقعة فى حد ذاته ، كما ينطبق أيضًا على ملكة معرفة سياسية وهى التى يجب أن تظل غير موجودة، إن ما يتمتع بالحقيقة الواقعة - بمعنى الشيء الذى يمكن تقديم حدوس لتصوره - هى الظواهر وحدها، وهى جميعًا مشروطة، كما أن مسلكها أبدًا لايكون من المعطيات التى تشكل التاريخ الكونى (الكوزمولوجى) فقط للبشرية دون أى تاريخ آخر ولاحتى التاريخ الطبيعى. المسلسل ليس معطى، إنه يشكل موضوعًا لفكرة، ويقع - بصفته عالمًا إنسانيًا - تحت طائلة نقيضة الموضوع (antithétique) للمسلسل الكونى عامة، من المؤكد أن جملة الفهم، مثلما هو الحال بالنسبة للتجربة تكون باستمرار ممكنة بالنسبة لتواليات المسلسل وهى التى من الممكن أن يكون لها موضوعات معرفة حدسية، ولكن - بتعريفها ذاته - فإن هذه التواليات لشارطات ومشروطات يجب أن تكون منتظمة، ويجب إذن أن تكررنفسها ولايمكن أن نستخرج منها أى صيرورة : تقدماً كان أو نقوصاً أو عوداً أبدياً بواسطة الركود[1] . الجملة الدالة على التكرار فى المسلسل تعتبر إذن شرعية بشرط أن تعرض فى الظاهرة مواضيع

(١) راجع نقد هذه الفرضيات الثلاثة فى « الصراع مع ملكة الحق» (١٧١٩) (المشار إليه فيما بعد بالصراع) الباب الثالث - الترجمه الفرنسية لـ پيوبيتا، فى كانط ، فلسفة التاريخ (كتيبات) ، باريس ، دونوال، مكتبة التأملات، ١٩٤٧ ص ١٦٥ إلى ,١٦٧ بالنسبة للكتيبات المجمعة فى هذه الطبعة فقد قمنا بإعادة الترجمة على النصوص الألمانية هامبورج ، ماينر ، ١٩٧٣ :

Kleinare Schriften zur geschiehtophileosophie, thik and Palikt, .

Ausgewählte kleine Schriften,١٩٦٩ هامبروج ، مانير.Uber den gebruch teledagischer.

١٧٨٨Prinzipien in der Philosophie in Sämtliche Werke, v.VIII (لانبريج)، ماينر ١٩٢٢

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristisehen (١٧٩٧) in Der Streit der Fakultäten Hamborg, Meine r , 1959 .

راجع أيضاً صراع الملكات ترجمة فرنسية ، جبيلا، الطبعة الثالثة، باريس ، فران ١٩٧٣ .

مقابلة لها ، حتى لو كان هذا المسلسل موضوعًا لتركيب تصاعدى أوتنازلى: «الإنسان حيوان (...) يحتاج لسيد(...) إلا أن هذا السيد بدوره هو حيوان محتاج لسيد[1]» «الإنسان يمقت العبودية ولكن يجب أن توجد عبودية جديدة لكى تلغى الأولى[2]» . ونذكر نص كانط التالى لاستبعاد الأمل فى التقدم بواسطة التعليم : « لأن الذين سيقومون بهذا التعليم هم بشر ولأنهم يجب أن يتلقوا التعليم الضرورى لكى يفعلوا ذلك (...) (صراع ص ١٩٧) »، ليست هذه الإطرادات قوانين تجريبية فقط، بل يمكن إثباتها بواسطة جداول إحصائية (فكرة، ص ٢٦) تبين الجانب القبْلى للمقولات التى تستخدم فى تركيب المعطيات فى مسلسلات ، وهى مسلسلات السببية (ميكانيكية) والفعل المتبادل.

أما الجملة الإدراكية بمعيارها المزدوج بصلتها المباشرة بالموضوع بالنسبة للنفى (مبدأ التناقض) وبالنسبة لموضوع المعرفة الحدسى، عادة ما تكون عند كانط متعارضة مع الآمال الكاذبة ، والوعود التى لاتنفذ والنبوءات؛ فهى التى تُستخدم فى دحض الحق فى التمرد وفى إدانة الاستبدال العنيف للسلطة القديمة بأخرى حديثة، بحجة أن وجود الكائن العادى (das gemeine Wesen) هو المرجع لجملة إدراكية أو بالأحرى غائية وضعية (غائية فى الكائنات المنظمة). إن قرب هذا الكائن العادى بالنسبة للخير يمكن أن يناقش فى جملة غائية ذاتية (غائية أخلاقية فى الكائنات المفكرة). الثورة تقصم ظهر (Abbruch) كائن عادى موجود؛ وليس فى استطاعة كائن مثله أن يمنع نفسه من أن يحل محله (قانون طبيعى). إن لاتجانس أسرتىّ الجملتين لم يتغير. تقوم السياسة

(١) فكرة لتاريخ كونى من وجهة نظر كوزمو سياسية (١٧٨٤) (يشار إليه فيما بعد باسم فكرة) الفرض السادس ، فى كانط : فلسفة التاريخ (أشرنا إليه من قبل فى ص ٣٤) .

(٢) تعليقات على ملاحظات خاصة بالإحساس بالجمال وبالجليل (١٧٦٤) فى Kant's Gesammelte Sepreften' المجلد العشرون ، الناشر :

Preussiche Akademic der Wissenschafte, Berlin, Walter de gruter, ١٩٤٢

ص ٨٨، ذكره بهذا الشكل جـ . ﭬلاشوس فى الفكر السياسى عند كانط، باريس . PUF ١٩٦٢ ص ٩٢ نص كانط هو التالى : « لايوجد شىء أكثر إرهابًا للإنسان سوى أن يضطر إلى إخضاع أعماله لإرادة شخص آخر. لاتوجد إذن كراهية أكثر فطرية من تلك التى يشعر بها الإنسان نحو الرق. لهذا السبب يبكى الطفل ويهتاج عندما يضطر أن يفعل ما يريده الآخرون دون أن يهتموا بمعرفة إن كان ذلك سيروق له، حينئذ تكون رغبته الوحيدة هى أن يصبح رجلاً لكى يفعل بنفسه ما يشاء، غير أنه لكى يصل إلى ذلك يجب أن تتشكل عبودية جديدة تنبع من الأشياء » .

الثـورية على وهم مـتـعـال فى المجـال السـيـاسى، وهى تخلط بين مـا يمكن عـرضـه كموضوع لجملة معرفية مع الذى يمكن عرضه كموضوع لجملة تأملية أو جملة أخلاقية، أى مـشـاريع أو أمـثلة مـع نظائر analoga . لايمكن الحكم على تقدم كائن عادى نحـو الأفضل وفقاً لحدوس تجريبية وإنما يُحكم عليه وفقًا لعلامات[1].

فى حالة المسلسل المتنازل ، تضاف إلى الصعوبة التى يواجهها تركيب المسلسل المتصاعد (وهى الناجمة عن أن مجموعة الكلّى وبدايته ليست قابلة للحدس) صعوبة الربط فيها بآثار ليست موجودة بعد والتى لانستطيع تقديم مستندات لها ، كما يحدث بالنسبه للأسباب ؛ بل يوجد ما هو أسوأ من ذلك : إذ يمكن أن نقبل أن تركيب المسلسلات النازلة (أى الظواهر المقبلة) لايتطلب حتي وجود فكرة متعالية تأملية .

إن نقيضة اللامحدود تطرح مسألة بداية المسلسلات الكوزمولوچية ولاتطرح مسألة نهايتها. إذ يقول كانط فى كتاب النقد الأول : « إذا نحن كوَّنا لأنفسنا فكرة (...) عن المسلسل الكامل لكافة التغيرات المستقبلية فى العالم فليس ذلك سوى كائن عقلى ens) rationalis) لانتصوره سوى بطريقة اعتباطية ولايفترضه العقل بالضرورة (ص ٢٧٥ KRV) . أنا لا أناقش هنا – على الرغم من أهمية ذلك – العلاقة الموجودة بين الفكرة (وهى تصور بلا حدس) وبين كائن عقلى ، الذى هو تصور خالٍ ليس له موضوع كما هو مدروس فى الصفحة الأخيرة من التحليل الخاص بكتاب النقد الأول (نفس المرجع ، ص ٢٤٩). لايوجد تأمليًا -أمامنا على الأقل – فى الزمن الكوزمولوجى أى شىء، لا كموضوع ولا حتى كتصور محدد .

وفى النهاية يضاف إلى هذه القيود المعارضة لادعاء الجملة النظرية المبرهنة

(١) **T.P** مراجع متكررة فى مشروع السلام دائم (١٧٩٥) (يرمز إليه فيما بعد بمشروع)، ترجمه إلى الفرنسية ، جيولان، باريس ، فران ، ١٩٤٧ ، ملحق ١ ص ٥٥ وما يليها وأعيدت ترجمته عن النص الألمانى : .Zun earizen Frieden, in Kleinere Sehriften zur مذهب الحق (١٧٩٧) . المرجع المذكور ,geschichtsphilesphie, Elthzk und Politik ترجمة فرنسية ، فيلونبنكو، باريس ، فران ، ١٩٧٩، فقرة ٤٩، ملاحظة عامة، أ ، ص ٢٠١ والتالية ؛ نفس المرجع فقرة ٥٢ ص ٢٢٣ والتالية ؛ تأملات أرقام ٧٦٨٠ ، ٨٠٤٥ Kant's gesammelte Schriftein ، المجلد ١٩ الناشر : Preussisehe Akademie der Wissensehaften, Berlin & Leipzig ، والتر دى جرويتار، ١٩٣٤ ص ٤٨٦ والتالية وص ٥٠١؛ ملاحظات تفسيرية لمذهب الحق ، الخلاصة فى كتاب مذهب الحق، المرجع المذكور ص ٢٣٨ و التالية.

(théorétique) عن المسلسل الكوزمولوجى البشرى، قيد أخير يؤكد عليه كانط بشىء من التضخيم فى مقالته « عن استخدام المبادئ الغائية فى الفلسفة»[1] فيما يتعلق بالطبيعة. إذ أنه كتب يقول «يجب التمييز بين وصف الطبيعة وتاريخها أى بين الفيزيوجرافيا والفيزيوجونيا . إن هذين المجالين «لامتجانسان البتة»، لأن وصف الطبيعة يبدو أبهى صورة لنسق عظيم وأن تاريخ الطبيعة «لايمكنه كشف سوى شظايا أو فرضيات متهالكة» أى « صورة » عامة أو «سيلويت» لعلم؛ حيث «يمكن أن يبقى فراغ (أو مساحة بيضاء (Vacat)) لمعظم الأسئلة» (ثم يلى ذلك دفاع لكانط عن كانط ضد فورستر حول الموضوع التالى: لقد عملت بدقة متناهية على منع العلوم من التدخل بواسطة حدودها فى بعضها البعض)، علمًا بأننا هنا بصدد التركيب الارتدادى فى اتجاه بدايات تاريخ العالم. وإذا حدث وبقت مساحات فارغة فإننا نفهم السبب وراء ذلك: إذ يجب أن نتمكن من أن نقدم للجملة الفيزيوجونية حدوسًا لكافة الوجودات الفريدة المقيدة فى المسلسل، هنا المثل ذاته لايكفى وبالأحرى المخطط؛ إن إشتراط التقديم يضغط للغاية على الإحساس ويجب تقديم مستندات عن كل شىء دفع ذلك فإن المسلسل ليس سوى فكرة ! وسينطبق الشىء ذاته على أى أنتروبوجونيا.

هذا هو باختصار ما يخص الجملة المعرفية: ليس عندها الشىء الكثير الذى يمكنها أن تقوله عن التاريخ والذى يمكن أن يعتمده القاضى الناقد ، والواقع أنها تجهل التاريخى/السياسى؛ لأنها تبقى تحت طائلة قاعدة التقديم الحدسى، ويبقى الكثير من أسر الجمل الأخرى ممكنًا، إن قواعد تقديمها مختلفة، ويمكن لنا أن نتوقع أن يعمل فيها النظير أو بشكل أعم « الممر » . ليس فى استطاعتنا هنا أن نحصى بالكامل الكلمات التى تحدد التقسيم بين الملكات فى حق التاريخى/السياسى والتى تشير من جانب الموضوع إلى تحديد تناقض بمعنى آخر غير محدد، لم آخذ من مفردات قاموس كانط للتاريخى/السياسى سوى تعبيرين غير متساويين فى الأهمية: أحدهما نلقاه مراراً فى كتاب «الفكرة» الصادر عام ١٧٨٤ والآخر فى كتاب «صراع مع ملكة القانون» الصادر عام ١٧٩٧، والتعبير الأول هو : الخيط الموصل (Leitfaden) والأخر هو علامة تاريخ (Geschichtszeichen)، ويستخدم التعبيران فى صياغة جمل التاريخى/السياسى، إلا أنهما ليسا على نفس المستوى؛ فالأول يعتبر رمزاً والآخر هو تسمية ناقدة تمامًا لنقطة مرور هامة فيما بين الملكات .

(١) ظهر عام ١٧٨٨ فى كانط ، فلسفة التاريخ المرجع المذكور ص ١٣٠ إلى ١٣٤ .

كتاب : «فكرة لتاريخ كونى من وجهة نظر كوزموبوليتيكية» الصادر عام ١٧٨٤ يقيم حجج طبيعة الحديث عن التاريخى/السياسى على النحو التالى : إذا نحن تمسكنا بالمعطى الحدسى المباشر فإن التاريخ السياسى هو عماء، إنه يتسبب فى Unwillen (احتقار ساخط أو كآبة) لأنه يوحى بأن هذا المشهد المذرى ينبع من « طبيعة تؤدى دور دون هدف (zwecklos spielende) مما يؤدى إلى أن «الأسى الناجم عن «أى شىء» (des trostlose Ungefähr) يحل محل الخيط الموصل الخاص بالعقل » (كتاب الفكرة ص ٢٨).

غير أنه ليس من العدل – بالمعنى الخاص بالنقد– أن نتوقف عند كآبة مسبب ما للأسى ، أى عند ملاحظة اللامعنى، لماذا ؟ لأن الشعور المصاحب لهذا الوصف هو فى ذاته علامة : فإذا كنا بصدد شعور بالألم إزاء حقل تاريخى/سياسى مصاغ فى جملة موضوعة طبقاً للامعقول، فإن هذا يعتبر إشارة سلبية على أنه ليس فى إمكان مقدرة أخرى على الصياغة؛ تلك التى تصيغ الجمل بواسطة الأفكار، وعلى أنه يمكن لنوع آخر من الحديث ليس فى إمكانه أن يواصل الكلام عن هذا العالم سبب لامعقوليته؛ ولكن المصلحة العملية للعقل هى على الأقل أن لايحرِّم على هذه المقدرة صياغة الجملة التاريخية/السياسية، فنلاحظ – من وجهة النظر هذه – وجود ميول طبيعية لدى الجنس البشرى تتلامس (abgezielt) مع استخدام العقل، ويشهد على ذلك وجود الفلسفة ذاته (نفس المصدر)؛ فإذا لم يكن تاريخ البشرية سوى ضوضاء وغضب، فيجب علينا إذن أن نقر أن الطبيعة – وعلى الرغم من أنها زودت الإنسان بهذه الميول، كما أنها زرعت فيه العقل – فإنها منعت عنه من جهة أخرى وسائل هذا التطور (المصدر ذاته ص ٤٤). أما أعلى درجات اللامعقول فهى « أنه يبدو أن فوق خشبة المسرح الواسع، حيث الحكمة الأسمى تؤدى بالتحديد دورها (أى على مساحة الطبيعة برمتها) تجرى هذه الغواية الوحشية، أى داخل هذا الجزء (من الطبيعة) الذى يحتوى قبل أى شىء آخر على الهدف، الذى هو تاريخ الجنس البشرى»!

القاضى الناقد، الذى هو حارس المصلحة العملية للعقل، يجب أن يكون لامسًا لهذا السخط، إنه يستدعى الطرفين، ذلك الذى يقول إن التاريخ البشرى مجرد فوضى، وذلك الذى يقول إنه منظم بواسطة طبيعة من العناية الإلهية، إنه يوضح للطرف الأول قائلاً – كما فعل من قبل:

«إذا تمسكت بجمل معرفية، وإذا أمكنك إعطاء أمثلة وأمثلة مضادة لكل جملة من هذه الأسرة، يصبح قانونياً عندئذ أن تتكلم عن الفوضى، ولكن فقط فى الحدود التى سبق توضيحها، وهى الخاصة بأسرة الجمل المعرفية المتعلقة بالتاريخ، كما أنه لايمكنك أن تؤدى هذا سوى بسياسة عملية براجماتية، سياسة قائمة على الحرص، تقوم – كما يشرح ذلك فى مشروع «السلام الدائم» – على حقيقة أن «كافة أشكال الحكومات (Regierungsante) تقدم عبر التاريخ أمثلة متناقضة»؛ كما لن تكون أنت سوى «رجل أخلاق سياسياً، لا رجل سياسة أخلاقى» (كتاب مشروع ص ٦٧ والتالية).

وهو يقول للطرف الآخر:إنك تفرض مقدماً فكرة غائية الطبيعة العاملة بوضوح فى تاريخ البشرية والتى تؤدى إلى هدف نهائى وهو الذى يمكن للحرية فقط أن تؤديه (KUK ، ص ٢٤٤ والتالية) إنك تصيغ – لا حسب قاعدة التقديم المباشر الخاص بالجمل المعرفية – وإنما طبقاً للتقديم النظرى الحر الذى تلتزم به الجمل الديالكتيكية عامة؛ يمكن إذن اللجوء إلى بعض الظواهر الموجودة فى الحدس، وعلى الرغم من ذلك فإنه لايمكن أن يكون لها فى محاجاتك قيمة الأمثلة أو المخططات، ولكن قيمة الرمز والمثل العليا والرموز المتشابهة الأخرى؛ وأنت إذا جمعت فيما بينها لاتحصل على قانون تطور ميكانيكى ولاحتى عضوى، ولكن على خيط موصل فقط، وكما هو موضح فى نقد ملكة الحكم فإن الخيط الموصل الذى هو تأملى لايطرح شيئًا من الفرض التحتى لحدوس تحت تصورية أى قاعدة الجملة المعرفية؛ إنهما أسرتان من جمل لا متجانسة أو متساوقة. إن نفس المرجع ، أى تلك الظاهرة المأخوذة من حقل التاريخ البشرى، يمكن أن يستخدم على سبيل المثال لتقديم خطاب اليأس ولكن كجزىء من الخيط الموصل ، أى لتقديم موضوع خطاب التحرر كطريقة نظرية، وبواسطة هذا الخيط الموصل يمكنك أن تؤدى من الناحية النظرية سياسة جمهورية وأن تكون سياسيًا أخلاقيًا (مشروع ص ١٨ إلى ٢١) .

التعبير الآخر، الخاص بعلامة التاريخ ، يؤدى إلى درجة أعلى من تعقيدية «الممرات» والتى يجب تأديتها لكى نتمكن من صياغة التاريخى/السياسى؛ والسؤال المطروح (وللتذكرة أكرر: فى الصراع مع ملكة الحق) هو إن كان فى الإمكان أن نجزم أن الجنس البشرى يتقدم باستمرار نحو الأفضل – وإذا كان الرد بالإيجاب – كيف يمكن لنا أن نجزم بذلك؛ هذه المسألة بالنسبة لنا أيضًا هى التى لم نطرحها فى – كتاب الفكرة الصادر عام ١٧٨٤ (علماً بأنه تم حلها فقط) وهى إن كانت توجد « ميول طبيعية

للجنس البشرى تتلامس مع استخدام العقل»، وهذه الميول يجب تقديمها ، ليس من جانب موضوع متعال للمعرفة أو الأخلاق، وإنما عن هذه الكينونة الحيوانية التى هى الجنس البشرى.

تكمن هذه الصعوبة الأولى فى أننا بصدد جملة مرجعها جزء من التاريخ البشرى الذى سوف يجئ ، فهى إذن جملة توقع (Vorhersagung) وتشخيص، وهى التى يميزها كانط على الفور عن جملة قارئ الطالع (Weissager) مذكراً أنه لايمكن - طبقاً لقواعد الجمل المعرفية - أن يكون هناك تقديم مباشر لموضوع هذه الجملة مادامت تنصبُّ على المستقبل. (وذلك على الرغم من أن هذا المستقبل ذاته يعتقد أنه يمتلك الوسائل لذلك أى أنه يمتلك السلطة؛ وطبقاً لكانط فإننا لايمكن أن نستبعد ذلك، أى أنه يمتلك الوسائل التى تتيح له أن يجبر الأحداث المستقبلية على أن تثبت هذه التنجيمات).

أما بالنسبه للبرهان المطلوب، فإن ذلك يستوجب تغيير أسرة الجمل؛ ويكون من المحتم البحث فى التجربة البشرية.. على أن لايكون هذا البحث عن معطى حدساً (Gebenes) لايستطيع بأى حال سوى التصديق على الجملة التى تصفه، لاأكثر ولا أقل ؛ إنما يكون البحث عما يسميه كانط حدثاً من الأحداث Begebenheit أى «واقعة بأن تسلم نفسها» فتكون فى ذات الوقت « واقعة بأن تتحرر من نفسها، مثل «توزيعة» (من توزيعات لعب الورق «الكوتشينة»)[١]. لن يفعل هذا الـ Begebenheit سوى أن يشير (hinweisen) وليس أن يثبت (beweisen) أن فى استطاعة البشرية أن تكون فى ذات الوقت العلة (Ursache) والفاعل (Urheber) لتقدمها. كما يضيف كانط قائلاً - زيادة فى التدقيق - أنه يتحتم على هذا Begebenheit الذى يقوم بتسليم نفسه فى تاريخ البشرية أن يشير إلى علة يظل ظهور مسببها غير محدد (unbestimmt) بالنسبة للزمن (in Ansehunz der zeit) : ونحن نتعرف هنا على فكرة استقلال العلية بواسطة الحرية بالنسبة للمسلسلات ثنائية الزمن فى العالم الميكانيكى. يمكن لهذه العلية أن تتدخل فى أى لحظة (irgendwann) كما يردد مخطوط كراكوفيا) لأن هذا هو الثمن المطلوب لكى نتمكن من مد نطاق إمكانية تدخل هذه العلة، سواء فى الماضى أو الحاضر (كتاب الصراع ص ١٦٩ والتالية) .

(١) فصل "Krakauer Fragment" من "Streit der Fakultatär" (1797) يسميه "Ereigrnis" ، راجع "Politische Schriften" ، Imnanue! Kant ، الناشر Otto . ص ١٧٢ Heinrich van der Koln 1965 und Opladen Westdentscher Verlaz, النسخه الأصلية من المخطوط تم الحصول عليها من كلاوسقيانك فى ١ ه Kantstudien (1960 -1959)

ليس هذا فقط وانما يجب أيضًا على الـ Begebenheit ألا يكون بذاته سببًا فى التقدم وإنما عليه أن يكون فقط مؤشراً (hindeutend) على التقدم أوGeschichtszeichen، وسرعان ما يحدد كانط ما يعنيه من علامة التاريخ إذ يقول: "signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum" يصير من واجب الـ Begebenheit المطلوب أن «يقدم» العلية بالحرية طبقًا للاتجاهات الزمنية الثلاثة أى الماضى والحاضر والمستقبل؛ ما هى هذه « الواقعة بأن تسلم نفسها » الغامضة أو المتناقضة؟ يمكن أن نتوقع أن يكون هذا الحدث الجلل المحدد هو هذه الـ «التوزيعة» الجارى البحث عنها التى تشهد على قوة العلية الحرة؛ إلا أن الحدث الجلل لم يزل بعد سوى معطى، وهو وإن كان بالفعل يحتمل العديد من القراءات (الجملة الوصفية ، الجمله الديالكتيكية) كما سبق أن قلنا عند الحديث عن الفكرة، إلا أنه ليس بهذا الشكل سوى موضوع مشكوك فيه يمكن لأى من الجملتين أن تتناوله دون أن يكون هناك فرق . تشدد القاضى الناقد هنا يذهب إلى أبعد من التوفيق البسيط حتى لو بدا متناقضًا، إذ لايكفيه هنا أن يصرف كلاً من المترافع بالإجبار والذى يترافع بالحرية، باللجوء إلى توافق يرضيهما سويًا، وإنما يجبرهما على أن يمارسا سويًا وبطريقة إيجابية حق ملكية مشتركًا على الحدث المطلوب؛ يجب على معطى الـ Begebenheit – الذى هو معطى من معطيات التجربة أو هو على الأقل داخل التجربة – يجب عليه أن يكون مؤشراً ممكنًا بذاته (كما سنرى فيما بعد) لفكرة العلية الحرة، يجب علينا أن نقترب معه لأقرب نقطة من الهاوية المطلوب عبورها، والتى تفصل بين الآلية والحرية أو الغائية، أو بين مجال العالم المحسوس وحقل الفوق محسوس؛ كما يجب أن نتمكن من أن نعبر بخطوة واحدة نحو التاريخى/السياسى دون أن نلغيه وذلك بأن نحدد وضعه الذى قد يكون غيرمتكامل أو غير محدد، ولكنه قابل للتعبير عنه ، بل هو محتمل أيضًا. إنه الثمن الذى يجب أن ندفعه لكى نتمكن من إثبات أن ميل البشرية الطبيعى لاستخدام الحقل التأملى يمكنه بالفعل أن يتحقق، وأن يتمكن من توقع حدوث تقدم مستمر نحو الأفضل فى تاريخها دون أن نخشى أن نكون مخطئين .

هنا ينهج كانط –على غير ما هو متوقع– طريقًا قد يبدو التفافًا لتقديم هذه التى تسمى Begebenheit ؛ إلا أن هذا الالتفاف سيسمح بدوره باستكشاف دقيق للغاية للـ «كما لوأن» الموضوع الذى هو التاريخى/السياسى وهو الاستكشاف الأقرب لتركيبته. ويستطرد كانط قائلاً إننا بصدد حدث يرضى كافة معطيات المشكلة، وهو ليس بالقطع

حدثًا ضخمًا ولاهو ثورات إنما نحن بصدد «وببساطة» طريقة للتفكير (Desakungsart) ينهجها المشاهدون (Zuschauer) تفشى عن نفسها (sich verrät ، بالمعنى المستخدم عند القول يفشى سرًا) علنًا (الكلمة المستخدمة فى اللغة الألمانية (هى Öffentlich أى لدى الاستخدام العلنى للفكر، وذلك بالمعنى الذى يميز فيه المقال الذى نشره عن الـ (Aufklärung) كما سنرى فيما بعد) استخدامًا علنيًا للعقل). هذه الطريقة فى التفكير تفشى عن نفسها علناً عندما يكون الأمر متعلقاً بلعبة التغيرات العظيمة (Umwrandlungen) (يقول كانط : dieses Spiel هذه اللعبة) فما هى هذه اللعبة؟ سيعطى مثلاً على ذلك هو الثورة الفرنسية والنص يرجع إلى عام ١٧٩٥) تكشف هذه الطريقة فى التفكير عن موقف مؤيد للقائمين على العمل فى جانب ضد أعضاء الجانب الآخر؛ وهو موقف[١] على درجة من الكلية قد تكون ضارة جداً للمشاهدين - وهو موقف كلى ومع ذلك عار من أى مصلحة شخصية- لدرجة أنه يكشف[٢] من جانب استعداده (Anlage) على الأقل، عن صفة مشتركة فى الجنس البشرى كله وذلك بسبب كليته ، وعن صفة أخلاقية بسبب تجرده، ولاتسمح هذه الصفة فقط بأن يحدونا الأمل فى التقدم نحو الأفضل، بل إن هذا التقدم حادث بالفعل فى إطار ما يحدده الحاضر لإمكانيات حدوث تقدم » (نفس المصدر ، ص ١٧٠ والصفحات التالية) . ثم يضيف كانط قائلاً إن الثورة التى قام بها مؤخراً شعب "geistrich" ثرى بفكره، قد تفشل أوقد تنجح . كما قد يتراكم بسببها البؤس والفظائع ، «إلا أنها (الثورة الفرنسية) وعلى الرغم من ذلك تجد فى قلوب [٣] كافة المشاهدين، هم غيرمتورطين أصلاً بشكل مباشر فى هذه اللعبة ، موقفًا أو مشاركة تتفق مع عبارتهم [٤] التى تقترب جداً من الحماس [٥]. ومادام التعبير ذاته عن هذا الحماس كان يعرضهم للخطر فلايمكن أن يكون هناك أى سبب أخر له سوى وجود ميل أخلاقى له داخل الجنس البشرى (نفس المصدر ص ١٧١) .

إنى لا أعلق بالتفصيل على نص يُخْتَصر ، بل ويتكثف فيه، فكر كانط، كل فكر كانط على الأرجح عن التاريخى/السياسى ؛ ولكن سأكتفى بثلاث ملحوظات : الأولى

(١) يأخذ موقف أو يتحمل مسئولية (eine Teilnehmung)

(٢) beuveist « يثبت » .

(٣) in der genütern فى نفوس بالمعنى الذى نقول فيه تهدأ النفوس .

(٤) eine Teilnehmung dem Wunsche nach

(٥) Enthusiasmus

عن طبيعة الحماسة والثانية عن قيمتها كـBegebenheit داخل التجربة التاريخية للبشرية، والثالثة عن علاقتها بالنقد؛ والملاحظات الثلاثة تدخل فى البند الذى يهيمن على تكوين علامة من علامات التاريخ، أى أن «المعنى» الذى يأخذه التاريخ – أى كافة الجمل ذات الصلة بالحقل التاريخى/السياسى – لا يتم فقط على الساحة التاريخية، من أحداث جلل ومن جرائم يأتيها الفاعلون والناشطون الذين يبرزون فى هذا الحقل، ولكن أيضًا فى إحساس المشاهدين العاديين والبعيدين (الجالسين داخل قاعة التاريخ) الذين يرقبون هذه وتلك، ويسمعونهما والذين يميزون – وسط الضجيج وعنف هذه الـ res gestae – ما هو عادل وما هو ليس كذلك .

الملحوظة الأولى : الحماسة الذى يشعرون بها يعتبرها كانط إحدى شكليات الشعور الجليل، وهو يقول «الشعور الجليل» وليس «الجليل». (ولكن هذه هى مسألة الـ « كما لو أن» الموضوع الذى أحسمه هنا بالمناسبة)، وذلك لأننا إذا وافقنا على ما جاء فى كتاب النقد الثالث «يجب ألا نقول عن الموضوع جليلاً، ولكن نقول ذلك عن ميل يثيره فى الروح نوع من التمثيل يحتل ملكة الحكم التأملى » (KUK ص ٩٠). يحاول الخيال أن يورد موضوعاً ما داخل كلٍّ من الحدس، أى أن يورد تقديمًا لفكرة للعقل (لأن الكل هو موضوع لفكرة، مثل الكل الخاص بالكائنات المفكرة التطبيقية)، ولكن يفشل الخيال فى محاولته ويتولد لديه إحساس بعجزه، إلا أنه يكتشف فى نفس الوقت إلى أين مآله (Bestimmung) وهو أن يحقق توافقه مع أفكار العقل بواسطة تقديم مناسب. يترتب على هذه العلاقة المتضادة أنه بدلاً من أن يتولد لدينا شعور بالموضوع، يتولد بسبب هذا الموضوع شعور « تجاه فكرة البشرية التى بداخلنا بصفتنا مواضيع » (المرجع ذاته ص ٩٦). الشعور الذى يعلق عليه كانط فى الفقرة ٢٥ هو الاحترام، غير أن التحليل ينطبق على كل إحساس جليل بما يتضمنه من استبدال ضبط (هو لا – ضبط) بين الملكات داخل موضوع ما، بضبط بين موضوع وذات .

يجب أن نسجل أن هذا المطلب بإعادة مسألة «الممرات» التى أثارها التقديم الإستاطيقى وعلى الأخص ذلك الذى يحاذى الجليل داخل موضوع ما بالأسلوب التأملى، لايمنع كانط من أن يتحدث باستمرار عن الجليل على أنه موضوع، مثلما فعل على سبيل المثال فى هذا «التعريف» : الجليل هو «موضوع (من الطبيعة) يُعِدُ الروح

لكى تفكر فى استحالة التوصل إلى الطبيعة بصفتها موضوعات معرفه للأفكار» (المصدر ذاته ص ١٠٥) . ولايكون هذ التردد ترددًا سوى بالنسبة لفلسفة تفصل دون ما استئناف بين ما هو خاص بالذات وما هو خاص بالموضوع؛ ولكن بالنسبة للنقد فإن الموضوع عامة هو ما يمكن أن يقدم داخل أسرة ما من الجمل من أجل التصديق عليها؛ وعندما يتعلق الأمر بجمل استاطيقية ، فإن هذا الموضوع لايمكن تقديمه سوى بطريقة غير مباشرة بواسطة إجراءات نظيرية يكون مقرها داخل الذات . تأملية الحكم فى هذه القضية (وفى أخرى عديدة) تؤكد على أهمية قاعدة التقديم المناسب حتى لو كانت هذه القاعدة حرة؛ من هذه الزاوية لايكون الموضوع سوى فرصة لانقلاب مفاجئ على التنظيم .

إن ضبط الجليل هو لا ضبط؛ وخلافًا لما هو الحال بالنسبة للذوق، فإن ضبط الجليل يكون صالحًا عندما يكون سيئًا. إن الجليل يتضمن غائية لاغائية ولذة لا لذة : «نجد نوعًا من الغائية فى اللالذة المحسوس بها لدى تمديد الخيال الضرورى لها لكى تناسب ما هو غير محدود داخل قدرتنا على التفكير، أى فكرة الكل المطلق، وبالتالى داخل اللاغائية [١] الخاصة بقوة الخيال بالنسبة لأفكار العقل ليقظتها (Erweckung) (...) يدرك الموضوع على أنه جليل بفرحة لا تكون ممكنة إلا بوساطة من الألم» (نفس المصدر ص ٩٨) .

إن الخيال ، حتى ذلك الأكثر اتساعًا، لا يقدر على تقديم موضوع يمكنه التصديق على أو «تحقيق» فكرة؛ من هنا يأتى الألم: عدم التمكن من التقديم؛ ولكن ماهى اللذة التى تتركب فوق هذا الألم؟ هى إكتشاف تقارب وسط هذا النشاز: حتى ذلك الذى يقدم نفسه على أنه ضخم للغاية أى الطبيعة، (بما فى ذلك الطبيعة البشرية، و التاريخ الطبيعى للإنسان فيتقدم على أنه ثورة كبيرة) - هذه الطبيعة لازالت وستظل دائماً «صغيرة بالمقارنة بـ » أفكار العقل (نفس المصدر ص ٩٤) . إن ما يكشف عن نفسه ليس هو فقط المدى اللانهائى للأفكار، وهو لاقياسى بالنسبة لأى تقديم، وهو أيضا مصير الذات ، مصيرنا «نحن» ، وهو أن نضطر إلى إجراء تقديم لما هو غير قابل للتقديم، وهو بالتالى أن نتخطى كل ما يمكن أن يقدم نفسه فيما يتعلق بالأفكار.

(١) Unzweckmässigkeit اللا- قرابة - اللاقياسية بالنسبة للهدف .

إن الحماسة بدورها نوع متطرف من الجليل : فمحاولة التقديم لاتفشل فقط، متسببة فى التوتر المذكور، وإنما هى تقلب نفسها - إن جاز القول - أو قل إنها تعكس ذاتها لتقدم موضوع معرفة هو قمة فى المفارقة ، يطلق كانط عليه اسم «تقديم سلبى ببساطة»، هو نوع من «التجريد» ، ويصفه بكل جسارة بأنه «تقديم للانهائى » (نفس المصدر ص ١١٠) . لدينا هنا «الممر» الأكثر تناقضًا على الإطلاق ، أو هو طريق مسدود فى هيئة «ممر» ؛ بل إننا نجد كانط يتهور ويعطى لذلك بعض الأمثلة فيقول : «قد لايوجد فى العهد القديم ممراً (Stelle) جليلاً أعظم من هذه الوصية : لن تصنع لنفسك شبهًا منحوتًا، ولن تصنع للأشياء الأخرى - تلك التى فى علياء السماء أو فوق الأرض أو التى تحت الأرض كذلك - أى نوع من التصوير ... هذه الوصية وحدها يمكنها أن تفسر الحماسة التى كانت تملأ نفوس الشعب اليهودى فى مرحلته المزدهرة إزاء ديانته عندما كان يقارن نفسه بالشعوب الأخرى ، كما يمكنها أن تفسر الزهو الذى تثيره لدى أتباعها من الديانة المحمدية» ، ثم يستطرد كانط قائلاً : «ينطبق هذا أيضًا على تصوير القانون الأخلاقى وعلى الميل الذى بداخلنا نحو الأخلاقيات» (نفس المصدر ، ص ١١٠ والتالية). (قد يكون المجال هنا مواتيًا نتذكر ما سيتحول إليه هذا الحماس الذى يثيره التجريد فى كتابات هيجل فى شبابه عندما أخذ يخط بعد ذلك بسبعة أو ثمانية أعوام فى فرانكفورت كتابه «روح اليهودية» : علامة من علامات العبودية، وبلورة القبح أحد جوانب الوجود الحيوانى.. وهو يُعيز ذلك بوضوح تام إلى الفلسفة الكانطية) .

ما هو مطلوب من الخيال فى حالة هذا التقديم المجرد - الذى يقدم العدم - هو أن يكون «بلاحدود » (unbegrenzt) . (لعلنا نجد هنا نقطة انطلاق جيدة نحو فلسفة الفن التجريدى؛ إذا كانت الاستاطيقا الرومانتيكية مرتبطة بالفعل بفلسفة الجليل، فإن ما يسمى بالفن التجريدى قد يصبح أكثر تعبيراته راديكالية ، كما قد يمثل أيضًا بالنسبة له مخرجًا وعلى الطرف الآخر فإننا لانندهش مما كتبه كوجاڤ محاولاً أن يبلوره فى صيغة هيجلية فى نص قصير بعنوان «المادى لماذا» حول أعمال كاندينسكى التجريدية الأولى).

يبقى أن نقول إن الفرحة المؤلمة الحادة التى هى الحماس تظل Affekt ، أى حالة من

حالات الوجد الشديد وهى بصفتها هذه تكون عمياء ولايمكن إذن – كما يقول كانط– أن تلقى قبولاً مستحقًا (ein Wohlgefallen) من العقل (نفس المصدر ص ١٠٩) . بل إنها بالفعل جنون dementia ، Wahnsinn ، حيث ينطلق الخيال دون ما قيد، فى شكله هذا يصبح بالتأكيد مفضلاً على الـ Schwärmerei أوضجيج الإفراط فى الإحساس بالقوة، التى تعتبر Wahnwitz ، أو insanitas أي «خللاً» يصيب الخيال مرضًا متأصلاً فى أعماق النفس » ، فى حين أن الحماس هو «حدث عابر قد يصيب الإدراك الأكثر سوءًا ». أما الـ Schwärmerei فيصحبها وهمٌ: «أن ترى شيئًا فيما وراء كافة حدود الإحساس» (نفس المصدر ص ١١١) أى أن تعتقد فى وجود تقديم مباشر حيث لا يوجد تقديم؛ وهذا الـ Schwärmerei يستخدم ممراً غير نقدى ، يشبه الوهم الجليلى (أى أن تدرك شيئًا فيما يتعدى كافة حدود الإدراك)، أما الحماسة فهى لاترى شيئًا، أو قل إنها ترى العدم وترجعه إلى اللا–قابل للتقديم – على الرغم من كونها مذمومة من الناحية الأخلاقية – على أنها حالة مرضية فإنها «جمالية جليلة بما أنها توتر للقوى بواسطة الأفكار ، التى تبث فى النفس انطلاقة تعمل بطريقة أقوى بكثير وأطول زمنًا من الدافع النابع من أشكال حسية » (نفس المصدر ص ١٠٩).

الحماسة التاريخية/السياسية موجودة عند حافة الجنون ، فهو نوبة مرضية وهو لايحتوى بالتالى على التصديق الأخلاقى، بما أن الأخلاق تفترض التحرر من أى مرض محرض، وهى لاتسمح سوى بهذا «الباثوس » المتبلد المواكب للإلتزام، الذى هو الاحترام، إن لم يكن الـAffektlosigkeit الذى يظل أكثر تسامياً مما ينبغى، والذى يتناوله كانط فوراً بعد ذلك فى دراسته عن الجليل (نفس المصدر)؛ ومع ذلك فإن الباثوس المتحمس يحتفظ لدى فورانه العرضى بصلاحية جمالية، فهو علامة عن الطاقة وموِّيرًا للـ Wunsch . لانهائية الفكرة تسحب نحوها الإمكانات الأخرى جميعًا؛ أى كافة الملكات الأخرى وتنتج وجدانا Affekt من «النوع النشيط القوى» (نفس المصدر) الذى يميز الجليل، نرى إذن أن « الممر» لايحدث؛ إنه «ممر» فى حالة حدوث، ومروره أو حركته هو نوع من الهياج الذى يبقى فى مكانه داخل الطريق المسدود لعدم إمكانية القياس فوق الهاوية؛ إنه كما يقول كانط «اهتزاز أى تتابع سريع لنفور وانجذاب نحو نفس الموضوع» (نفس المصدر، ص ٩٧) . هذه هى حالة الـ Gemüt التى انتابت مشاهدى الثورة الفرنسية .

الملحوظة الثانية : هذه الحماسة هى الـ Begebenheit الذى يجرى البحث عنه داخل التجربة التاريخية للبشرية لكى نتمكن من التصديق على جملة إن : «البشرية تتقدم باستمرار نحو الأفضل»؛ إن التحولات الكبرى مثل الثورة الفرنسية ، ليست من الناحية المبدئية جليلة فى حد ذاتها بصفتها موضوعاً ، هى شبيهة بتلك المشاهد الخاصة بالطبيعة (الفيزيقية) التى تثير لدى الناظر إليها - عند حدوثها الشعور - بالجليل، ويقول كانط: «فقط ، إذا تجلت فيها العظمة والقوة ، فى عمائها وفوضاها ، وفيما ينجم عنها من الخراب الأكثر وحشية واضطرابًا، تثير الطبيعة بأفضل ما تكون أفكار الجليل» (نفس المصدر ص٨٦) ، إن أفضل ما يحدد معنى الجليل ، هو غير المحدد، الـ Formlosigkeit (نفس المصدر ص٨٧) . «الجليل فى الطبيعة (...) قد يكون بلا شكل له ولا وجه» (نفس المصدر ص١١٥)، و«لا يوجد أى شكل خاص من أشكال الطبيعة ممثل فيه» (نفس المصدر ، ص٨٦) . قد ينطبق هذا على الثورة وعلى كافة الفورات التاريخية ، فهى تمثل اللاشكل واللاوجه فى الطبيعة البشرية التاريخية، ومن وجهة النظر الأخلاقية ليست هذه التغييرات العنيفة شيئًا يقبل التصديق عليه، بل وعلى العكس من ذلك فهى تقع تحت طائلة الحكم الناقد فهى -كما سبق أن لاحظنا - ناتجة عن نوع من الفوضى التى هى الوهم السياسى ذاته بين التقديم المباشر لظاهرة الـgemeines Wesen والتقديم النظيرى لفكرة العقد الجمهورى .

تتبع الثورة بصفتها حدثًا داخل الطبيعة التاريخية للبشرية هذا المترسب من المعطيات وهذا الباقى من فرديات ووجودات، هى فى حالة انتظار جملة، ما أن تتوه الجملة المعرفية بواسطة أسلوب تقديم الأمثلة ، ما يحق لها داخل الحدوس التى يمكنها أن تفترضها تحت الاطرادات؛ ينتظر هذا المتبقى الجملة الغائية ، ومع ذلك يبدو أن انعدام أى شكل له يتسبب فى إفشاله بطريقة مطلقة، إلا أن وسط الحماسة الذى يثيره هذا «اللاشكل» لدى جيموت (Gemüt) المشاهدين فإن هذا الإخفاق فى الحصول على أية غائية ممكنة يحصل هو ذاته على غايته، ويشهد جنون الحماسة فيما يخص الثورة (الفرنسية) المؤيد للحزب الثورى، على التوتر البالغ الذى ألم بالبشرية المشاهدة لها، نحو «بطلان» ما هو مقدم لها من ناحية وأفكار العقل من ناحية أخرى ، أى فكرة الجمهورية التى تتلاقى مع أفكار الحكم الذاتى للشعب والسلام بين الدول (كتاب الصراع ص١٧١ والتالية). إن ما يكشف عن نفسه فى هذه الـ Begebenheit هو إذن

توتر الـ Denkungsart بصدد موضوع هو فوضى تكاد تكون نقية ، لا وجه لها وهى مع ذلك عظيمة للغاية داخل الطبيعة التاريخية ، والتى هى نوع من التجريد المتمرد فى وجه كل وظيفة أو تقديم حتى لو كان نظيرياً . ولكن نظراً لهذه الخواص السلبية للموضوع المستغل كفرصة متاحة ، فإن هذا التوتر يثبت بأكثر مايمكن ودون أى شك نظراً للشكل ذاته الذى تطيع به الشعور ، إنه مستقطب «aufs Idealische ، نحو شيء مثالى ، und zwar rein Moralische ، أى – كما يضيف كانط– نحو شيء أخلاقى بحت يشبه تصور القانون» (نفس المصدر ص١٧٢)

نفهم لماذا لايمكن أن تقف الـ Begebenheit (التى يجب أن تكون علامة من علامات التاريخ) سوى فى الصالة التى ينظر منها إلى مشهد التقلبات العنيفة . أما على خشبة المسرح عند الممثلين ذاتهم ، فإن المصالح والعواطف العادية ، وكذلك كل الانفعالات المرضية للعلية السببية (النفسية والإجتماعية) تبقى إلى الأبد متشابكة دون ما إمكانية لعزلها عن مصلحة العقل الأخلاقى الخالص وعن نداء فكرة القانون الجمهورى . على العكس من ذلك ، فإن المشاهدين الجالسين فى مسارح وطنية أخرى ، التى تتشكل منهم قاعة العرض ، حيث عادة مايسود الحكم المطلق ولايمكن الشك فى أن يكون لديهم مصلحة تجريبية فى الإعلان عن (öffenlich) تعاطفهم ، بل إنهم معرضون لخطر الوقوع تحت قمع حكوماتهم ، وإن ذلك فى حد ذاته يضمن قيمة لأحاسيسهم أو على الأقل لأحاسيسهم الجمالية، وعن حماستهم يجب أن نقول إنها نظير جمالى لحماسة جمهورية نقية، كما أن الجليل هو رمز للخير .

أضف إلى ذلك حجة أخرى فى صالح الصالة: فقد يكون المستهدف من عمل الثوار ليس فقط الدستور السياسى لفرنسا الموضوع تحت سلطة العاهل الشرعى الوحيد قانونًا، أى الشعب ، بل لعل المستهدف أيضا هو إقامة فيدرالية الدول داخل مشروع سلام يهم البشرية بأكملها، هذا لايمنع أن عملهم يبقى مركزًا فى خشبة المسرح الفرنسى وكما يقول كانط: إن المشاهدين الأجانب ينظرون إليها «دون أن تخالجهم فكرة المشاركة الفعلية فيها : "ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung" (نفس المصدر). (ونحن نعرف أن هذا التحفظ سيبلغ درجة تجعل فكرة سيادة الشعوب وتجمعهم فى فيدرالية سليمة – يجب أن تتبلور وتفشل بوسائل الحرب)– الـ Teilnehmung طبقًا للرغبة ليست مشاركة بالفعل، إلا أن هذا أفضل؛ لأن الإحساس

الجليل منتشر فى الواقع على كافة خشبات المسرح فى جميع قاعات المسارح الوطنية ويصبح كليًا عالميًا على الفور أو هو على الأقل فى حالة كمون ، هو ليس عالمياً كما يمكن أن تكون جملة معرفية مبنية على أسس سليمة ومصدقًا عليها؛ لأن حكم المعرفة له قواعد محددة «من قبل» فى حين أن الجملة الجليلة تفصل دون قواعد، ولكنها مثل جملة الذوق (الإحساس بالجميل) لها مع ذلك قبلية (á priori) وهى ليست قاعدة معترف بها من الكافة ولكن لها قاعدة انتظار أى قاعدة «وعد» كليتها، إن هذه الكلية المعلقة هى التى يتوجه إليها على الفور الحكم الجمالى؛ وإذا أراد أن يكون شرعيًا ، فإن هذا الطلب الاستئنافى يتطلب مبدأ "sensus communis"؛ أى كما يقول كانط «فكرة gemeinschaftlichen Sinn ، لها معنى جماعى (KUK ص١٢٧)، ثم يضيف كانط محدداً: «عندما تفكر (قبليا) فإن ملكة الحكم فى تفكيرها (الاستاطيقى) تضع فى حسابها أسلوب التمثيل لأى رجل آخر» (نفس المصدر). هذا الإدراك العام أو الخاص بالجماعة لايضمن أن «كل فرد سيعطى إقراره (übereinstimmen) لحكمى ولكن أنه يجب على كل فرد أن يعطى موافقته(zusammenstimmen) (نفس المصدر، ص٧٩). هو ببساطة «معيار مثالى» أو «معيار غير محدد» (نفس المصدر ص٧٩ والتالية) . فإذا كانت حماسة المشاهدين هو Begebenheit تصديقية للجملة التى تقول إن البشرية تتطور نحو الأفضل ، فإن ذلك يرجع إلى أن الحماسة، بصفتها إحساس خالص جماليا يتطلب إدراكاً عاماً، وهو يتطلع فى ذلك إلى «إجماع» هو ليس أكثر من حاسة غير محددة ولكنه عن حق، إنه توقع فورى وفريد لجمهورية عاطفية .

الملحوظة الثالثة: هذا الإجماع الذى ينشده الإحساس الجليل (مثلما ينشد الذوق ولكن مع فرق سنعود إلى الحديث عنه فيما بعد) يضعنا فى قلب الأرخبيل تمامًا، إن اللاتعين الذى تتسم به هذه الكلية «المأمور بها» قبلياً فى الحكم الجمالى ، هو السمة التى تتبدد بها نقيضة الذوق فى ديالكتيكية الحكم الجمالى (نفس المصدر ص١٦٢ والتالية). يجب ألا يرتكز هذ الحكم على تصورات وإلا قاد إلى التجادل فيه، هذا ما يشير إليه الموضوع، فى حين يعارض نقيض الموضوع فى رده قائلا ، دون ذلك لا يمكننا أن نناقش حتى إمكانية ادعائه الكلية. هذه النقيضة تنتفى بإدخال فكرة تصور «غير محدد فى ذاته ولا يقبل فى نفس الوقت التحديد». (نفس المصدر ص١٦٤). جملة المعرفة تطالب بتقديم حدس مناسب، وعليه يتحدد التصور بوسيلة التقديم التى تناسبه

التى هى المخطط. على العكس من ذلك فإن جملة الحكم الجمالى «لايمكن تحديدها بواسطة أى حدس»، وهى «لا تفيد بشىء» و«استنتاجًا (فهى) لاتسمح بتقديم أى برهان للحكم الذوقى» (نفس المصدر) . يوجد ظاهر (schein) متعال فى الجملة الجمالية مثلما هو موجود فى الجملة التأملية، كما يوجد وهم مناظر له لايمكن تفاديه ولكنه ليس غير قابل للحل (نفس المصدر ، ص١٦٣ والتالية وص١٦٥). فى التقاليد التنظيرية يكمن الوهم فى مد صلاحية المعرفى إلى مابعد تحديد الجملة بواسطة تقديم للحدس. القاضى الناقض – طبقاً للتقليد الجمالى – يصرح قائلاً : إن الجملة الجمالية هى أفضل مثال لجملة ملكة التقديم ، غير أنها لا تملك تصوراً تضع تحته حدسها الحسى أو التخيلى ، وهى لذلك لا تستطيع تحديد مجال ما ولكن فى استطاعتها تحديد حقل فقط، علمًا بأن هذا الحقل لايتحدد سوى على المستوى الثانى بطريقة يمكن أن نقول عنها أنها تأملية – ليس بواسطة قابلية موضوع معرفة أو تصور وإنما بقرابة غير محددة لقدرة العرض وقدرة التصور – كما أن هذه القرابة تتضمن داخلها فى حالة الجليل الـ«لا قرابة» للقدرتين؛ فيمكن القول حينئذ إنها من الدرجة الثالثة، إلا أن هذه القربى هى فكرة ، وموضوعها لايقبل التقديم المباشر، يترتب على ذلك أن الكونية التى ينشدها الجميل والجليل هى فقط فكرة من أفكار الجماعة ، لن نجد لها أبدا إثبات ، أى تقديم مباشر ولكن سنجد لها فقط تقديمات غير مباشرة .

هذا لايسحب شيئا من حق الجملة المعرفية على ذات المواضيع نفسها التى للجملة الجمالية. فالأمر يتعلق فى نقيضة الذوق ، كما هو الحال فى حل النقائض الديناميكية الواردة فى كتاب النقد الأول ، ببناء الموضوع ونقيضة الموضوع فى مضاضات مواضيع (parathèses) فقد كتب كانط فى كتاب نقده الثالث : «إن الذى يهم فقط ، لدى حل إحدى النقائض ، هو ألا تتناقض قضيتان تناقضاً ظاهريًا ، بل إن يكونا متناقضتين واقعيًا لكى تتمكنا من التماسك فيما بينهما حتى لو كان شرح إمكانية تصورهما يتعدى ملكتنا فى المعرفة» (نفس المصدر ص١٦٥).

إن مايؤخذ على وجه الخصوص فى الاعتبار ، فى الحل الضد موضوعى لنقيضة ما ، هم أيضاً الهادفون والمستهدفون من الجمل المتنافرة الداخلة فى الصراع ، إن موقفهما يعتبر محلولاً من ناحية المبدأ، أى أن موقفهما هو موضوع للتحديد ، حسبما تكون الطريقة المعروض بها المشار إليها من الجملة . هذا على الأقل هو ما أثبته تحليل

كتاب النقد الأول . ولكن يحدث فى بعض الحالات وأولاها هى حالة الجملة الأخلاقية، أن موقف المستهدف وحده هو الذى يتم حله : (وبالتالى موقف المشار إليه بما أن إحدى خواص هذه الجملة هى أن على المستهدف إيجاد المشار إليه، والفعل محرر بصيغة الأمر) أما هادف القانون الأخلاقى فيبقى غير محدد. تختلف أيضا حالة الجملة الجمالية وهو مايحل موقف الهادف والمستهدف ، وذلك لأنها ليست تحت طائلة قاعدة التجربة أو التموضع أنه لايوجد تقديم قابل لتحديد المشار إليه أو الموضوع، ومع ذلك فإن قاعدة «عدم - الضبط» هذه تناشد - على الرغم من ذلك - اتفاق عقد ممكن وضرورى (وبطريقة مثالية) بين الهادف للتقويم الجمالى ومستهدفة فى حالة مرجع ما ، إذ أن هذا الأخير غير قابل للتقديم المباشر سوى بصفته ظاهرة ينتظر معرفتها، ويوجد بالتالى بينهما رباط من «قابلية الاتصال» (نفس المصدر ص١٢٩) لا يخضع لقاعدة التقديم التى تصلح للجملة المعرفية . قابلية اتصال الإحساس النابع من الأشكال التى يكشف الموضوع عن نفسه فيها ، يطالب بها «كما لو أنها واجب» والذوق هو أسلوب الملكة التأملية التى تبت فيه قبليًا (نفس المصدر). الحس المشترك Sensus communis هو إذن فى الاستاطيقا مثل كلية الكائنات المفكرة العملية فى علم الأخلاق إذا نحن قارناهما بالجماعة المعرفية، إنه يؤسس نداءً إلى الجماعة التى تتشكل قبليًا، والتى تحدث دون تحديد ، ودور أى تصور يتحمل تقديمًا مباشراً، ومع ذلك فإن الجماعة الأخلاقية انتشرت إعلاميًا بواسطة تصور للعقل ، أى فكرة الحرية ، فى حين تسجل على الفور الجماعة الأخلاقية للهادفين والمستهدفين للجملة الخاصة بالجمال ، على أنها من المتطلبات فى الإحساس أى فيما يجب المشاركة فيه قبلياً .

إذا أردنا الآن وصف هذا الإجماع «المفروض» بهذه الطريقة ، أى إذا أردنا أن نأخذه كمرجع لجملة معرفية ، فإننا نقع فى النقضية ، لأننا نضطر للتعبير عنه بواسطة قواعد المعرفة ، بطريقة مناقضة لوضعه ؛ ذلك لأن كل موضوع يقدم للجملة المعرفية من أجل التصديق عليه يجب أن يقدم بواسطة مخطط يجعله قابلاً للتحديد بواسطة تصور ، فى حين أن جماعة الهادفين والمستهدفين التى يتطلبها الإحساس الجمالى ليست موضوعًا قابل للتقديم بشكل مباشر إنها - فقط - موضوع فكرة ، والتى تعلن عن نفسها فى هذه الحالة - فقط - بواسطة الإحساس، حالة الإحساس الجليلى تختلف هى أيضًا، وذلك فيما يخص وضع الجماعة؛ لأن هذه الأخيرة لم تعد قابلة

للتقديم مباشرة سوى فى حالة الذوق ، ولكن بالاختلاف مع هذا الأخير، فإن قابلية الاتصال التى يستوجبها الإحساس الجليل لا تتطلب جماعة حساسية أو خيال ، ولكن تتطلب جماعة فكر عملى وجماعة أخلاق، يتحتم هنا إفهام المستهدف أن جموح العظمة وقوى الطبيعة لايعتبر شيئًا بجانب هدفنا الأخلاقى : الحرية، كما يتحتم على المستهدف إن كان سيستمع إلى الحجة، أن ينمى فى داخله فكرة الحرية هذه ، ولهذا السبب يمكن لحساسية الجليل ، مهما كانت –وظلت– جمالية أن تستخدم كإشارة إلى تقدم البشرية فى الثقافة الأخلاقية أى «نحو ما هو أفضل».

إن الحماسة بصفته «Begebnheit زماننا» تعبر عنه إذا فى جملة طبقًا لقاعدة علم الجمال ، نقيضية ظاهريًا وهى ببساطة متناقضة الموضوع . وهى أكثر الجماليات تناقضًا للموضوع ، أى جمالية الجليل الأكثر تطرفاً . وذلك -أولاً- لأن الجليل ليس فقط لذة بدون مصلحة، وكلمة بدون موضوع، مثله مثل الذوق ، ولكن لأنه يتضمن من جهة أخرى غائية للاغائية ولذة للألم ، فى مقابل الشعور بالجمال، الذى يعتبر غائية بدون حدود، ولذته ترجع إلى التوافق الحر للملكات فيما بينها . إن كانط يتعمق – مع الجليل – بعيداً جداً داخل الـ Parathétique ، حتى أن حل النقيضة الجمالية يبدو أكثر صعوبة بالنسبة للجليل منه بالنسبة للجميل . وبالأحرى بالنسبة للحماسة التى تقع فى أقصى أطراف الجليل . والواقع أن كانط يقر بأن «ميل الروح الذى يفترضه الشعور بالجليل يتطلب eine Empfänglichkeit للأفكار (أن تكون الروح حساسة بالنسبة للأفكار، حساسة للأفكار) (نفس المصدر ص١٠٢) كما يقول كانط فى موقع آخر بعد ذلك : «الحكم على الجليل الخاص بالطبيعة (بما فى ذلك الطبيعة البشرية) يحتاج لثقافة ما» (نفس المصدر ص١٠٣) وهذا لايعنى أنه من إنتاجها ، وذلك «لأن أساسه موجود فى الطبيعة البشرية» فى هذه الفقرة لايقول كانط أكثر من ذلك عن الموضوع . إلا أن هذه الإشارة إلى الثقافة تجد توضيحًا لها فى فقرة نقد الحكم الغائى فى الهدف النهائى للطبيعة ، يفند كانط فى هذه الفقرة – كما يفعل فى العديد من الكتيبات السياسية – القول بأن هذا الهدف النهائى يمكن أن يكون سعادة الجنس البشرى ، ويثبت أن هذا الهدف لايمكن أن يكون سوى ثقافتها: «أن تنتج استعداداً عامًا لدى كائن مفكر للأهداف التى تروق له (وبالتالى لحريته) فهذه هى الثقافة» (نفس المصدر ص٢٤١). الثقافة هى الهدف النهائى الذى تنشده الطبيعة فى الجنس البشرى (بصفته جزء من

الطبيعة وهو جزء رفيع من الساحة الواسعة التى تنشط فيها الحكمة الأكثر سمواً) (الفكرة ص٤٤). ذلك أن الثقافة هى التى تجعل الرجال أكثر «تقبلاً للأفكار» فهى الحالة التى تفتح لا مشروطات للفكر .

يميز كانط فى نفس الفقرة بين ثقافة البراعة وثقافة الإرادة، كما يميز داخل الأولى بين الثقافة المادية والثقافة الشكلية للبراعة، إلا أن التطور الشكلى لثقافة البراعة يتطلب تحييد الصراعات بين الحريات على مستوى الأفراد بفضل «قوة قانونية داخل كل يسمى bügerliche gesellschaft مجتمعًا مدنيًا» وإذا نجح البشر فى أن يسبقوا خطة العناية الإلهية الطبيعية ، فإن تطور ثقافة البراعة يستوجب نفس التحييد ولكن على مستوى الدول فى هذه الحالة وبفضل «كل كوزموبوليتانى ، ein weltbürgerlisches Ganzes» فى شكل فيدرالية من الدول (ص ٢٤٢ KUK) . الحماسة التى تكشف هكذا عن نفسها علنًا بمناسبة الثورة الفرنسية؛ لأنها بداية إحساس جليلى متطرف ، ثم لأنها تتطلب أصلاً ثقافة شكلية للبراعة ، وثالثًا وأخيرًا لأن هذه البراعة بدورها أفقها هو السلام المدنى بل وربما الدولى – فإن هذه الحماسة بذاتها «تسمح – ليس فقط بالأمل فى التقدم ، بل هى تقدم ، داخل الحدود التى يحددها الحاضر للقدرة الفكرية فى تقدمها» (صراعات ص١٧١).

هى ليست إذن أى جملة جمالية لكنها جملة الجليل المتطرف الذى يمكنه الكشف (beweisen) عن أن البشرية فى تقدم مطَّرد نحو الأفضل، الجمال وحده لايكفى إنه فقط رمز للخير . ولكن بما أنه مفارقة عاطفية أى مفارقة الإحساس العلنى – وعن حق – بأن شيئاً «ليس له شكل» يلُمِح إلى ماهو وراء التجربة ، فإن الجليل هو «كما لو أنه» تقديم لفكرة مجتمع مدنى بل وأيضاً كوزموبوليتانى ، وبالتالى لفكرة الأخلاقية فيما لايمكن على الرغم من ذلك أن يحدث تقديم لها ، فى التجربة بهذا يكون الجليل علامة . هذه العلامة لاتعتبر سوى مؤشر لغائية حرة ، ولكن لها مع ذلك قيمة «البرهان» بالنسبة للجملة التى تؤكد التقدم ، بما أنه يتعين أن تكون البشرية المشاهدة قد تقدمت بالفعل فى الثقافة لكى تتمكن من إعطاء هذه الإشارة ، بواسطة «طريقة تفكيرها» فى الثورة، هذه العلامة هى التقدم فى وضعه الحالى وهو ما أمكن تحقيقه، فى حين أن المجتمعات المدنية ليست – بل هى أبعد ماتكون – قريبة من النظام الجمهورى ولا الدول قريبة من الفدرالية الدولية .

إذا كان من الممكن تمييز هذه العلامة بواسطة الفكر الكانطى ، فذلك لأن هذا الفكر بذاته ليس فقط قراءة له ولكنه إحدى مكوناته . إن ملكة الحكم العاملة فى الفكر النقدى فى «الصراع» ،حتى لو لم تكن بين نفس أسرة جمل الإحساس الشعبى الذى يميز فكرة الحرية فى المعطاة التاريخية المسماة «الثورة الفرنسية»، فإن ملكة الحكم هذه جُعلت مع ذلك متاحة بواسطة نفس التقدم فى الأخلاقيات الذى جعل هذا الشعور ممكنًا. العلامة التى نحن بصددها ليست أكثر من إشارة عندما نقيمها بمقياس قاعدة عرض جمل المعرفة التاريخية ، أى ليست سوى Begebenheit ضمن الـ Begebenheiten التى هى المعطيات التاريخية القابلة للتلقى حدسيًا، ولكن هذه العلامة داخل أسرة الجمل الغريبة للحكم هى برهان للجملة الكانطية التى تحكم بوجود تقدم ، مادام هذا التقدم ذاته جملةً (شعبية) غير «منطوقة» بالطبع ، ولكن معبر عنها علانية كإحساس مُتَقاسَمْ ، من ناحية المبدأ وبمناسبة معطى «مجرد»، الـ«يوجد تقدم» الكانطى لايفعل سوى أنه يعكس الـ«يوجد تقدم» الخاص بالشعوب المتضمن بالضرورة فى حماسهم .

وهكذا يستطيع كانط أن يستطرد قائلا فى عظمة : «إنى أؤكد الآن أنه بالإمكان أن نتوقع (uorhersagen) لزماننا من غير تفكير متوهم – للجنس البشرى – وذلك طبقًا للمظاهر والإشارات المبشرة (Vorzeichen) ، تحقيق (Erreichung) هذا الهدف . وكذلك وفى نفس الوقت تتقدم هذه البشرية نحو الأفضل تقدمًا لايمكن منذ الأن أن ينقلب بالكامل على أدراجه . ويضيف كانط إن ذلك يرجع إلى أن مثل هذه الظاهرة فى تاريخ البشر لاتنسى أبدًا (uergisst sich nicht mehr) (نفس المصدر ص١٧٣) . لايوجد سياسى (سياسى السياسة الذى يسميه كانط الأخلاقى السياسى) كان يستطيع أن يكون «حاذقًا بما يكفى لكى يستخلص من المسار السابق للأشياء» هذه المقدرة «للأفضل» من داخل الطبيعة البشرية والتى كشف عنها الحماس، ويضيف قائلاً: كان يجب «لكى تَعدَ بها (Verheissen) وجود الطبيعة والحرية مجتمعتين داخل الجنس البشرى طبقاً للمبادئ الداخلية ، ولكن فقط بطريقة غير محددة فيما يتعلق بالزمن وفقط كـBegebeheit قادمة من المصادفة» (نفس المصدر). اللازمنية والمصادفة تذكرانا بالوجه غير المحدد – بالضرورة وتحديداً – «للممر» الموجود بين الطبيعة (الثورة والجانب المرضى للشعور الذى يثيره) والحرية (التوتر إلى الفكرة الأخلاقية للخير

المطلق الذى هو الوجه الآخر لنفس الشعور)، «يوجد تقدم» يمكن للقاضى الناقد أن يصدق على هذه الجملة فى كل مرة يكون فى مقدرته تقديم إشارة تستخدم كمرجع لهذا التأكيد . ولكن ليس فى إمكانه أن يقول متى مثل هذه المواضيع ستقدم نفسها، لأن المراحل التاريخية وقد تشكلت فى مسلسل لا توفر للمؤرخ سوى معطيات (أفضلها منتظم من الناحية الإحصائية) ولا توفر له أبداً علامات، التاريخى/السياسى لايتقدم للتأكيد سوى بواسطة قضايا وهى بدورها لاتعمل كأمثلة، ولا بالأحرى كمخططات ، ولكن كـ hypotyposes مركبة (كان أدورنو يطلبها باسم Moelelle) والأكثرها تركيباً هى الأكثرها ضماناً؛ إن الحماسة الشعبية إزاء الثورة الفرنسية تعتبر حالة مصدقة للغاية للجملة التاريخية/السياسية ، وهى تسمح بالتالى بـ hypotypose مضمونة للغاية وذلك لسبب بسيط، ذلك لأنه هو ذاته hypotypose غير محتمل الحدوث (التعرف على فكرة الجمهورية فى معطاة تجريبية «لاشكل لها») أما فيما يتعلق بفلسفة التاريخ التى لايمكن حتى الحديث عنها فى فكرة ناقدة فهى وهم ناشئ عن الظاهر بأن العلامات هى أمثلة أو مخططات .

الفصل الرابع

منهجان وطريقة لصياغة جملة التاريخى/السياسى

الـ «يتفلسف» عند كانط ، الذى هو نوع من الـ«يَنْقُد» أى من الـ«يقضى» هو نظير للـ« يَسُوس»؛ السياسة لاتُعَلَّم كما لاتعلم الفلسفة وإلا فهى لاتكون سوى تَحَوُط براجماتى، تحوط «رجل الأخلاق السياسى» الذى لا تعتبر الأفكار بالنسبة له سوى وسائل، والأخلاق سوى تقنية. السياسى عند كانط أو المثل الأعلى للرجل السياسى، هو «السياسى الأخلاقى (مشروع، ص ٥٩) عليه أن يصدر أحكامًا، مثله فى ذلك مثل «الأخلاقى السياسى»، غير أن هذا الأخير يعتقد أن فى حوزته معياراً يقيم به الجملة «الجيدة» حسب كل حالة، وأن هذا المعيار هو رفاهية الفرد أو صالحه أو الشعب أو الدولة أيهم كان، فهذا لايهم. أما الآخر فلا يستند إلى معيار وهو يقود نفسه بناء على فكرة الخير الشامل ، الذى هو الحرية كمبدأ للتقنين، وعليه أن يبت لو أن من الممكن أن يكون بالنسبة لإحدى الجمل الفرضية – أى المثل من أمثال الإرادة السياسية – أن يكون تقديم الميزة الناجمة عنه تقنيًا براجماتيًا، لا بطريقة مباشرة ولكن بطريقة غير مباشرة، بواسطة الـ « كما لو أنه قانون لطبيعة ما » هو توافقها مع المثل الأعلى للجماعة الجمهورية ، هكذا يشترك « السياسى الأخلاقى» فى حرب المصالح مثلما يشارك الفيلسوف فى صراع المدارس الفكرية . يقدم كانط فى كتابه: «الإعلان عن قرب عقد معاهدة سلام دائم فى الفلسفة» الذى نشر بعد عام واحد بعد كتاب «مشروع السلام الدائم» أى فى ١٧٩٦، والذى أراد بواسطته وضع حد للجدل الذى كان مثاراً بينه وبين شلوسير... لم يقدم الحق السياسى فى صورة Kampfplatz فقط، بل إن ما بدا كما لو أنه سرد نظيرى فقط فى المقدمة الأولى لكتاب النقد الأول، أصبح الآن معتمداً للتقديم – غير المباشر بالطبع – ورمزاً للشرط الجدلى للفلسفة القبل نقدية، ويضيف كانط : يوجد Hang أى ميل للتفكير المنهجى أى إلى التفلسف، وهو هانج Hang لمجابهة الجمل الفلسفية، و«التصارع» و « التشاجر» ، وهانج Hang للتجمع فى مدارس من أجل «قيادة حرب مكشوفة » وإن هذا الهانج Hang ليس نزوعاً أو ميلاً فقط بل هو أكثر بكثيرمن ذلك، إنه Drang أى دفعة نحو التعارك بالجمل (ولعلى أزيد فأقول: دفعة من

جمل تصادمية)[١] هذه النزعة الحربية تحصل على نفس التصديق غير المباشر بواسطة الـ«كما لو أن» لطبيعة مليئة بالحكمةوالتى يقترحها كانط بالنسبة لحالة الحرب بين الأمم: السلام الذى يقف إزاءه الرجال (مجتمعين هناك فى دولة وهنا كفلاسفة فى مدارس فلسفية) دون أن يتوصلوا إليه بإرادة حرة، فى حين أنه شرط تنمية العقل الحر لدى الجميع، كل شىء يحدث «كما لو أن» الطبيعة تضطرهم استبدادياً (كتاب المشروع ص ٤٠) إلى الاقتراب منه بوسائل الحرب والتجارة: وسائل مادية هناك وفكرية هنا .

عندما «يعلن» كانط عن إقامة السلام الفلسفى، فهو لايعنى إغراق الفكر فى «سُبات الموت» (إعلان ص ١١٧) بل إنه يشير إلى إنشاء محكمة النقد التى تتقدم أمامها الجمل – مثلما جاء فى مستهل كتاب النقد الأول – وهى ليست مسلحة من أخمص قدميها إلى قمة رأسها بصلاحياتها وقد أطلقت على نفسها اسم مدارس، ولكنها تتقدم عارضة نفسها للفحص الناقد الذى يعتمدها طبقًا للشكل المناسب لقاعدة الأسرة التى تنتمى إليها كل منها وحسب أسلوب العرض الذى يناسبها. المعركة لم تنته وستستمر أبدًا لأن قوة الأفكار لانهائية، وأن الجمهورية كفكرة موجودة إلى مالانهاية، ولكن الحق قد تبدل (تثقف) و «الحرب» أصبحت «قضية» (KUK ص ٥١٤) . إن ملكة الحكم، وليس دفعة الطبيعة (وحدها)، هى التى تمارس سلطتها هنا، ونحن نعرف أنها تحكم ليس طبقاً لمعيار غير محدد، ولكن طبقا لمثل أعلى لفلسفة تشريعية للعقل البشرى، أى أنها حساسة إزاء الأهداف الأساسية لذلك العقل .

يترتب على ذلك بداية أن كل النصوص التى وقع عليها كانط يجب أن تكون بذاتها نصوصًا سياسية بمعنى «سياسة أخلاقية»، ويترتب على ذلك ثانيًا أن هذه الأسفار الكانطية يجب عليها جميعًا– لأنها لاتستطيع توفير تقديمات مباشرة لتقييم الجمل الخاصة بها– أن تكون منضبطة على فكرة غاية العقل البشرى، يجب عليها أن تكون تابعة لأسر جمل مختلفة أو حتى لتركيبات متوافقة من هذه الأسر المختلفة فى ضروب من الأحاديث هى ذاتها مختلفة، وهكذا يجب عليها أن تشكل أرخبيلاً من أسر جمل وأسر أصناف من الأحاديث تتناظر مع ذلك الذى يشكل الحقل التاريخى/السياسى .

(١) راجع Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie (1796) مذكور فيما بعد تحت اسم «إعلان» Annonce ، ترجمة إلى الفرنسية جيبارميت، باريس فران، ١٩٧٥ .

وبوجه خاص عندما يأخذ الفيلسوف هذا الحقل التاريخى/السياسى كمرجعية أو على الأقل كموضوع سيمنطيقى لجُمَله هو الفلسفية ، يجب أن يكون لديه « الاختيار» إذا صح القول، بين عدة طرق لصياغته، بما أن «الممرات» المطلوب منها تقديم مواضيع يمكن أن تُقَيَّم كـ« وقائع» من أجل التصديق على الجملة الفلسفية عن التاريخى/السياسى غير محددة أن نتوقع أن تكون « الممرات» التى سلكها كانط من أنواع مختلفة، يجب إذن إيجاد أعداد كبيرة من الأنواع فى النصوص الكانطية عن التاريخى/السياسى، وهو تعدد تطالب به الطبيعة غير المحدَدَة بطريقة محددة لآداء ملكة الحكم، الباحثة عن خيوطها الموصلة أو عن علاماتها، لاشك أن قياس تفتت نصوص كانط التاريخية/السياسية يعود إلى التعدد الكبير للأصناف المفروض عليها، وبالقياس على هذه التعددية يجب أن نطرح، السؤال حول أسلوب الفكر الكانطى فى هذه الأمور. سأعرض هنا ثلاث قضايا:

فى كتاب «الفكرة» المنشور عام ١٧٨٤ يشير العنوان: «فكرة من أجل تاريخ عالمى من منظور « كوزموبوليتيكى»؛ أى من منظور المواطنة العالمية، بوضوح إلى طبيعة الجملة الكانطية بإعلانها أنها تنتمى لأسرة الأفكار، فإن الجملة تحد من ادعائها الصلاحية؛ لأن التصديق على صلاحيتها لايمكن أن يكون سوى ذلك الذى يتناسب مع المحاجاة الواردة فى ديالكتيكية كتاب النقد الأول؛ أى أنها «تصور» لدى استخدامها استخداماً منطقياً بسيطاً دون حدس يعرف بواسطة مخطط، وبالتالى دون أن يكون لها أى قيمة معرفية، ولكنه أيضًا يخضع فى استخدامه لقاعدة المحاجة المتناقضة، إننا بصدد تواصل جمل الفهم طبقًا لقاعدة الاستدلال. يحكم على الجملة داخل هذه الأسرة بأنها مثبوتة (محمول منسوب بطريقة سليمة إلى موضوع قضائى) بشرط واحد هو أن تكون قد فصل فيها عن طريق وساطة كلىٍ: يكفى أن تدخل قضية «كايوس» فى حالة «كونه إنساناً» لكى نحكم قانوناً أن كايوس فانٍ (KRV ، ص ٢٦٧) . نحن، من جهه أخرى، مطالبون بأن نفكر من أجل تفنيد موضوع الخصم.

هذا الحال من التعارض فى المواضيع لنص عام ١٧٨٤ ذو صلة وثيقة بالموضوع بسبب كونه allgemeine Geschichte أى كونه كلاً من المسلسل البشرى التاريخى وأنه منظور (Absicht) لهذا الكل الذى يتخذه كعالم، (weltbürgerliche) ، إن الكوزموبوليتيكا جزء هام للغاية كما نعرف من (الكوزمولوچيا)، ولذا فإننا لانندهش من أن نص كتاب

الفكرة يتناول بأسلوب الـ Sätze ، جمل ذات قيمة منطقية وعبارات تتسلسل بواسطة رموز منطقية من أجل تفنيد نقيضة موضوع الكآبة (Unwillen)، كما أننا لانندهش أن يبدو كانط فى نهاية كتاب «الفكرة» وقد بدأ يتشكك فى مدى محاجته: «الواقع أنه مشروع غريب ويبدو بالفعل دون أى أساس أو هدف (ungereimt) ذلك الذى يجعلك تريد صياغة (abfassen كتابة نص) كتاب تاريخ طبقًا لفكرة ما عن الخط الذى يجب أن يسير عليه العالم إن هو تناسب (angemessen) مع بعض الأهداف العقلانية» (كتاب فكرة ص ٤٣) ، وإننا لانندهش أخيراً إن هو اكتفى بأن منحه تصديقًا، لن يبدو قليل القيمة سوى فى أعين قارئ يقع ضحية الوهم السياسى «قد تكون هذه الفكرة على الرغم من ذلك قابلة فعلاً وعن حق للتنفيذ (wohl brauchbar)» .

النص الذى يحاجى علنًا فكرة التاريخ الكونى، لايمكن أن نعلن أنه صحيح أو غير صحيح وإنما يمكن أن نقول أنه مفيد أو غير مفيد. العرف المشار إليه هنا كمعيار للتصديق يجب دراسته كما هو الحال فى القسم الثالث من نقيضة الفكر الخالص حيث يحكم على المواضيع ونقيضة المواضيع حسب مصلحة العقل. وتتضاعف مصلحة العقل هذه بأشكال ثلاثة: تطبيقية وتأملية وشعبية (KRV ، ص ٣٦٠ والتالية) وهى تتناسب - وعلى التوالى - مع المجال الأخلاقى والحق التنظيرى (الديالكتيكى) والحقل السياسى، وإذا نحن تابعنا ما خلص إليه كانط فى كتاب النقد الأول، سنتأكد من أن موضوع الغائية الكوزموبوليتيكية للتاريخ العالمى له أهمية تطبيقية وشعبية، أما بالنسبة للأهمية التأملية، التى حظت نقيضة الموضوع التجريبى فى كتاب النقد الأول بميزة عظيمة على حساب غريمتها الدوجماتية (بشرط ألا تقع التجريبية ذاتها فى الدوجماتية)، فيبدو مؤكداً أن كتاب «فكرة لتاريخ كونى» يجنى هو أيضاً فائدة هامة بما أن كتاب الفكرة يعرض بوضوح - كما كانت ستفعله التجريبية - أن « أفكارنا تجعلنا نعرف فقط ، فى الواقع ، أننا لانعرف شيئاً» (KRV ، ص ٣٦٢)، وأنه يجب عدم خلط الجملة الديالكتيكية بجملة علم، وهى لذلك صالحة تماماً لإيقاظ الفكر والحفاظ عليه متقداً وهى بذلك تكون فعلاً «كلها فوائد» (كتاب فكرة ص ٤٣) .

تقييم فائدة جملة الفكرة يلقى الضوء بشكل فريد على إحدى محاكم هذه الجملة ألا وهو المرسلة إليه. إحدى الفوائد الممكنة تفترض ضمناً وجود مستخدم محتمل الذى هو هذا المرسل إليه. ماهو إذن هذا المرسل إليه هذه الجمل الديالكتيكية المتبادلة خلال

المعركة السياسية الفلسفية ؟ إن الإجابة على سؤال: ماهو التنوير (Aufklärung)؟ تحد كثيراً من نطاق حقل جمل النقد السياسي، وبالتالي من تأثيرها المفترض على المستهدف، هذا الرد ليس - أو بالأحرى ليس فقط - نصاً محاجاً طبقاً للفكرة، ولكنه نص يحدد في ذات الوقت - كما هو الحال في كتاب الإعلان - قواعد صراع الأفكار في الحقل التاريخي/السياسي؛ هذا النص له إذن قيمة تنظيمية إجرائية وعلى الأخص فيما يمس المستهدف (القارئ) للكتيبات التاريخية/السياسية، بما أن الجمل التي تحيل نفسها إلى هذا الحقل هي بالفعل، وبسبب استخدامها الممكن، وبذاتها جمل داخل هذا الحقل، بمعنى أنها بذاتها أحداث فكر تاريخي - سياسي، فإن السؤال المطروح لا يعود على معرفة ماهي القواعد التي تتولى هنا تكوين الجمل والتصديق عليها حتى لو كان ظهورها في هذا الحقل يجب أن يخضع هو ذاته لقواعد إجرائية، الـ « يجب» يشير - كما هو الحال شبه الدائم عند كانط - إلى حد شرعية يجب العثور عليه ، وهو هنا ظهور جملة السياسي/الأخلاقي.

يوجد فرق بين الاستخدام العام (öffentlich) والاستخدام الخاص (Privatgebrauch) للعقل، وهما استخدامان طرحتهما متعارضين للصيغة القانونية المنسوبة لفريديريك وهي : « فكروا بالقدر الذي تريدون وفيما تريدون ، ولكن أطيعوا »[1]. الطاعة هي الاستخدام «الخاص» للفكر، المرسل إليه المستهدف من الأوامر، ذلك الذي تخضع له هو هنا « جزء من الآلة» الاجتماعية، العضو السلبي من «آلية» يجب أن يقتصر استخدامه لفكره على وضع مصلحة الـ (Gemeinwesen) أو الكيان العام ، في الاعتبار (نفس المصدر ص ٤٨ والتالية). يجب ألا نتناقش حول أمر أصدره ضابط، أو حول الضريبة التي تطالبك بها الضرائب ولا على رمز الكنيسة التي تخدمها إذا كنت قسيساً، إلا إذا كنا نريد تعريض الكيان العام أو الـ Gemeinwersen، الجيش والخزانة العامة والكنيسة، إلى أعظم الأخطار أي إلى تصفيتها. غير أنه لايوجد قانون يعطي لأحد سلطة تصفية الآلة الاجتماعية في صورتها القائمة ،وقد سبق أن أوضحنا لماذا .

على الجانب الآخر فإن أي إنسان بوصفه als Gelehrter ، كرجل متعلم له «بالتأكيد»

(١) « إجابة على سؤال : ماهو التنوير ؟ (مشار إليه فيما بعد «إجابة») ، في كانط فلسفة التاريخ ، المرجع المذكور ، ص ٤٨ .

الحق – بل الواجب – فى أن يتناقش حول المؤسسات، وأن «يفكر» (freilich räsonnieren) (نفس المصدر) طبقًا لمفهومه أو طبقًا لفكره الخاص ، «كمفكر حر» (نفس المصدر ص٥٥) . إن المطروح مباشرة فى هذه الحالة بتقديم حدسى داخل الظاهرة ليس أهمية إصرار الكائن العادى، ولكن التنوير Aufklärung ، أى تطوير المقدرة على استكشاف الأفكار وتزويدها بتقديم لها (سيصبح «كما لو أنه تقديم لها) وذلك إلى أبعد مدى ممكن. إن تطوير مقدرة الأفكار هذه ، وهو ما يسميه كتاب نقد ملكة الحكم (التأثر بـ أو الحساسية) نحو الأفكار، (وهذا التطوير ليس فى الواقع سوى الثقافة ذاتها) هو – فيما كتب كانط – « حق مقدس من حقوق البشرية » (نفس المصدر ص٥٢) . ليس لأحد سلطة اغتصاب هذا الحق ، أى أن يمنع النشر الحر لجمل الأفكار، ويضيف كانط مؤكداً «أن هذا بالقطع ممنوع » (نفس المصدر ص٥٢)

هنا تستخدم حجة كانط الـ « كما لو أنه » الأعلى فى فلسفة السلطة : «حجر الزاوية (der Probierstein أى طريقة التقديم الخاصة بهذه المواضيع) لكل ما يمكن إقراره كقانون فيما يتعلق بشعب ما يكمن فى هذا السؤال : هل فى إمكان شعب ما أن يفرض على نفسه بالفعل (wohl) مثل هذا القانون ؟ » وهنا يأخذ الفكر النقدى «الممر» من « كما لو أن الجمهورية قد تحققت » ، غير أن الفكر يجد « أنه من المتناقضات» أن يعترض شعب ما – بصفته مجموع من كائنات مفكرة – على تطوير أفكار العقل (والتناقض يعتبر المعيار الشكلى الحاسم عندما يتعلق الأمر بالتكوين الصحيح للحجج الديالكتيكية) (نفس المصدر ص ٥١) .

يكفى هذا الحكم لتحديد هوية المستهدف من الجمل الديالكتيكية التى تتطور الأفكار بقدر ما تستطيع داخلها، ويقول كانط عن ذلك إنه ليزرڤالت "Leserwelt" أو « عالم من القراء» (نفس المصدر ص ٤٨) إذا كان النقاش علنياً فيجب أن ينشر حتى يمكن الإطلاع عليه وقراءته، الكتابة تسمح فى هذه الحالة بالفصل بين عالم من القراء – الذى بصفته عالم يصبح موضوع فكرة ، أى هى فكرة مجموع الكائنات المفكرة – وبين «الكائن العادى»، والكائن العادى وإن لم يكن بحق معطى حدسى – بما أنه يتطلب فكرة غائية عضوية لكى يتم التفكير فيه – فهو لايستعصى عليه تقديم عدد كبير من الظواهر يمكن إدراجها تحت المقولة العلمية أو الغائية الخاصة بالفعل المتبادل . إن

أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكائن العادى هو أن يكون موضوعًا يتناسب مع غائية مادية موضوعية ، فى حين يحيل عالم القراء إلى فكرة غائية شكلية أخلاقية، التى هى الجمهورية الحرة، إن توحيد هذه المواضيع لايمكن تحديد بواسطة تقديم مباشر ، فهو فى ذاته موضوع لفكرة ، وهى فكرة تطوير مقدرة الغايات فى الإنسان بصفته الغاية النهائية للطبيعة [1] . إن تحرك الشعوب نحو الدستور الجمهورى هو مؤشر على ذلك ، ولكن هذا المؤشر لايعتبر ظاهرة، فهو تقديم غير مباشر لصلاحية الجملة الغائية الأعلى وهو داخل الحقل الذى تفتحه هذه الجملة .

لو أننا اكتفينا بجملة الـ Gemeinwesen فلن نجد مؤشراً على الإطلاق، ولذلك فإن الرجل المتعلم ، الفيلسوف ، المفكر الحر، لايتحدث مباشرة إلى الشعب على الرغم من كونه « المعلن عن والمعلق الطبيعى على الحقوق الطبيعية التى هى داخل الشعب» فهو لايتوجه إلى الشعب «بكل ثقة» (vertraulich) (صراع ص ١٧٥). يعنى هذا أنه لايتحدث هنا إلى هذا الشاب الذى ليس الـ Leserwelt أو عالم القراء الممكن وجوده داخل الحقل الذى فتحته الجملة الأخلاقية – السياسية ، بل فقط إلى الكائن العادى الذى تحيل إليه الجملة السوسيولوجيه أو التعضيدية، فلهذا السبب تحديداً فإن الشعب الظاهرى ليس هو الشعب الذاتى، لذا يجب أن يتمكن الفيلسوف من نشر محاجاة أفكاره حتى يتحول بالقدر الممكن؛ بذلك يتناسق الفيلسوف مع مثله الأعلى كمفكر فى العالم وبالتالى مع الغايات الأسمى للفكر البشرى، إن قارئه كعالِم لم يتحقق بعد ولكنه لازال فى حالة قدوم وذلك مع كل محاجاة يتم نشرها، وهو ما يجب على السلطة أن تسمح به وتسهله دون ما تدخل فى مضمون الأفكار المتبادلة ذاتها ولافى المحاجات (الإجابة، ص ٥٢ والتالية).

إنى لا أتوقع حتى فى أن أضع هنا ولاحتى خطوطًا عامة لوصف مختلف أسر الجمل والأنواع المختلفة للأقوال التى ترجع إليها كتابات كانط التاريخية السياسية المختلفة، إلا أننى أود العودة إلى الحديث عن كلمة ذكرت فى نهاية كتاب « الفكرة»

(١) كتاب فكرة، القضية رقم ٥ ص ٣٣ . راجع أيضاً القضية رقم ٢ فى نفس المصدر ص ٢٨، KUK الفقرة ٨٣ ص ٢٤٠ . كتاب الإجابه ص ٥١ . والبداية الظرفية لتاريخ البشر (عام ١٧٨٦) (مذكورة فيما بعد هنا تحت اسم ظرفية فى كتاب فلسفة التاريخ.) لكانط المرجع المذكور ص ١١٦ وص ١٢٢ .

الصادر عام ١٧٨٤ على أنها اعتراض على قيمة هذا النص؛ إذ نتذكر أن هذا النص بدا كما لو أنه مجرد من السبب والهدف وأنه يعيد التاريخ كما لو كان قياسه متاحًا طبقًا لبعض المعايير الفكرية؛ إذ يقول كانط: «يبدو من هذا المنظور أننا لايمكن أن نصل سوى إلى رواية خيالية» (كتاب الفكرة ص ٤٣) ، هذا الفرض بأن أى فكرة قد لاتكون فى نهاية الأمر سوى رواية، لايفنده كانط بل هو يضيف هذه الحجة : «إن هذا الفرض مفيد على كل حال». فهل نرجع أن الجملة الأدبية الشاعرية بالمعنى الأرسطاليسى للكلمة ، تلك المنتمية للنوع الروائى (وهو ليس أرسطاليسيًا) يمكن أن يمنحها القاضى الناقد مكانًا بين مختلف أسر الجمل التي يجب عليها أن تضع فى الاعتبار الأرخبيل التاريخى السياسى ، ويكون مكانًا قانونيًا داخل نوعه ؟ يبدو أن هذا افتراض مستبعد فى الملحوظة الواردة فى كتاب «الفكرة» والتى أشرنا إليها فيما سبق، إلا أن القضية أكثر تعقيدًا مما تبدو عليه.

نتسائل بداية : ماهو موقع الجملة الروائية داخل مجموعة أسر الجمل ؟ يستند كانط فى تقسيمه للفنون الجميلة (KUK ، ص ١٤٩ والتالية) على المواجهة البسيطة بين الشاعر والخطيب : فالأول لايعد سوى بتحريك بسيط فى الأفكار إلا أنه يدفع بقوة نحو التفكير، على حين يتعهد الآخر بإعمال الفهم غير أنه لايؤدى بخطابته سوى إلى تلاعب ترفيهى بالخيال (نفس المصدر ص ١٥٤ والتالية)، أما الرواية فهى ليست مذكورة هنا، ولكنها واردة فى الملحوظة العامة عن عرض الأحكام الاستاطيقية العاكسة (نفس المصدر ص ١٠٤ والتالية) فى معرض حديثه عن الـ Affekte القوى التى تنتمى من الناحية الجمالية إلى الجليل. أما الأحاسيس الحانية التى تصبح Affekte عندما تتنامى، فهى، على عكس الأحاسيس الجياشة لا تولد أبدًا سوى أحاسيس مفتعلة». ويقول كانط عن تلك الأخيرة : «إنها لاتتفق مع ما يمكن اعتباره جمالاً بل ولاحتى مع ما يمكن اعتباره جليلاً فى كيان النفس » (نفس المصدر ، ص ١١٠)، ولكن ماذا نجد فى أعمال افتعال الأحاسيس ؟ يقول كانط « قصص وكوميديات دامعة ومبادئ أخلاقية تتلاعب بالأحاسيس المسماة (خطأً) نبيلة ولكنها فى الواقع تجعل القلوب يابسة ومتبلدة نحو قاعدة الواجب القاسية وعاجزة تمامًا عن احترام كرامة الإنسانية فى شخصنا وعن احترام حقوق الإنسان (وهى شئ مختلف تمامًا عن السعادة) وبشكل عام عن احترام كافة المبادئ الحصينة» (نفس المصدر ص ١٠٩). محكوم على الرواية – لأنها لاتنمى الإرادة – بأن تظهر عظمة العوائق التى تقيمها الطبيعة – وهى تبدو كما لو أنها

تتبع فى ذلك خطة موضوعة – أمام تحقيق أهدافنا التجريبية حتى نحسن التوجه نحو هدفنا الأخلاقى، إن متلقى رواية مثل هذه حتى لو كانت رواية تاريخية لايستنير لأنه يقرأ بل إنه لايشعر حتى بهذا الـ Affekt الذى يعتبر علامة وجود فكرة العقل غير القابلة للقياس مع أى تقديم، والذى هو الجليل، بل ربما هو الحماس .

نجد فى ديالكتيكية كتاب النقد الأول (KRV ، ص ٤١٢ والتالية) فيما يتعلق بفكرة المثل الأعلى، إدانة للرواية تؤكد ما قرأناه للتو، فالمثل الأعلى – كما نعرف – هو ما يسمح بالانتهاء من تحديد نسخة لفكرة ما على هيئة فرد نموذجى . « إن الفضيلة والحكمة الإنسانية أيضًا فى نقائهما التام هما أفكار، إلا أن الحكيم (للرواقى) يعتبر مثلاً أعلى »، فهل نحن هنا بصدد تقديم موضوع الفكرة ؟ نعم ، إنه ليس «خيالاً»، ولكنه ليس أيضًا من أسرة الأمثلة إذ ليس للأفكار أمثلة، ويضيف كانط على الفور : «أما إذا أردنا إنجاز (realisieren) المثل الأعلى فى مثل – أى فى الظاهرة – كما هو الحال تقريباً بالنسبة للحكيم فى رواية ما، فإن ذلك يظل غير مقبول ، بالإضافة إلى أن شيئًا من اللامعقول يشوب ذلك (Widersinnischg يذهب فى عكس اتجاه المعنى) وإلى أنه غير بناء [Wenig Erbauliches] : والواقع أن الحدود الطبيعية، التى هى بمثابة شرح مستمر فى كمال الفكرة تجعل الوهم مستحيلاً تماماً فى أى محاولة من هذا النوع (أى الرواية فى شرحها بمثل للمثال الأعلى) وهذه الحدود الطبيعية تقودنا إلى الشك فى الخير الكامن فى الفكرة وإلى النظر إليه كمجرد خيال. (eine blosse Erdichtung) » (نفس المصدر ص ٤١٣ والتالية) .

نقد مزدوج : إن محاولة تصوير المثل الأعلى فى رواية تعتبر لامعقولة بما أننا نورد مثلاً داخل الظاهرة لما لايمكن « تحقيقه » على نحو لائق كما أن المحاولة لاتصل إلى هدفها التثقيفى ، بما أننا نطرح الخير من وضعها كموضوع فكرة لنجعل منها موضوع عمل خيالى، إذا كان كتاب «الفكرة» الصادر عام ١٧٨٤من روايات،فإنه كان سيتعرض لاتهام ثلاثى بافتعال الأحاسيس واللامنطقية وإنساب الأخلاق. يبدو إذن أن الجملة الروائية للتاريخى /السياسى قد أقصيت من الأرخبيل وأن « الممر » بين الأفكار الخاصة بها والتقديمات التى توردها يعتبرها النقد غير قانونية و هو فى ذات الوقت يعتبر تأثيرها خطراً على المرسلة إليه، وعلى الرغم من ذلك فقد يكون هناك مادة للاسئناف لمحامى الرواية؛ فقد فسر لفظ الفكرة فى عنوان مقال عام ١٧٨٤ بمعنى فكرة العقل، فهل من المستبعد أن تكون فكرة للخيال ؟

الخـيـال يتناقض مـع الفكرة، كـمـا أن تمديد التـقـديم دون إمكانيـة وجـود تصـور يتعارض مع تمديد التصور دون إمكانية وجود تقديم حدسى (KUK ، ص ١٤٤، ١٦٦) فكرة الخيال هى « تمثيل للخيال الذى يدفع كثيراً إلى التفكير دون أن يكون أى فكرة محددة، أى فكرة، مناسبة له وبالتالى لاتوجد لغة يمكن أن تعبر عنه بالكامل أو تجعله قابلاً للفهم» (نفس المصدر ص ١٤٣) فكرة العقل «غير قابلة للإثبات، بالمعنى الذى يشير فيه فعل demonstrieren (exhibere , otendere) إلى «تقديم التصور داخل الحدس فى نفس الوقت » أما فكرة الخيال فهى «غير قابلة للتصور» بالمعنى الذى يشير فيه فعل exponieren إلى «إرجاع تقديم ما للخيال إلى تصورات» (نفس المصدر ص ١٦٧) إنه مـأزق مـزدوج لملكة «الممـرات» فـيـمـا يبـدو، إلا أننا نعـرف أنه إذا لم تكن هـناك «براهين» – بالمعنى الكامل للكلمة – لأفكار العقل، فتوجد لها على الأقل تقديمات غير مباشرة لـ « كما لو أن» مـواضيع ومن أنواع مـخـتلفـة، فـهل يمكن أن نجد مـبـادلات مماثلة فى الاتجاه الآخر عندما يتعلق الأمر بطريقه تصورية لفيض من الحدسيات يأتى به الخيال ؟

الفكرة الجمالية تخص العبقرية : فالعبقرية هى « ملكة الأفكار الجمالية » (نفس المصدر) . يعطى الخيال فى الآداء العبقرى – دون بحث «فيما وراء هذا التوافق مع التصور – «مادة ثرية للإدراك لم يتعمق البحث فيها و لم يكن يضعها فى الاعتبار فى تصوراته » (نفس المصدر ص ١٤٦)، ولكن أليست العبقرية هى «أثير الطبيعة» (نفس المصدر ص ١٤٧) الذى استدعى فى مستهل كتاب «الفكرة » عـام ١٧٨٤ لكتابه «تاريخ البشرية» حيث كتب كانط يقول : « سنرى إذا كان فى إمكاننا أن نجد خيطاً موصلاً لمثل هذا التاريخ ثم سنترك إلى الطبيعة مهمة إنتاج (hervobringen) رجل يكون قادراً على كتابة هذا التاريخ مستخدمًا هذا الخيط» ثم يستطرد كانط قائلاً: «بهذه الطريقة أنتجت الطبيعة شخصاً مثل كبلر Kepler أخضع بطريقة غير متوقعة المسار اللامركزى للكواكب لقوانين محددة كما أنتجت نيوتن الذى شرح هذه القوانين بواسطة مبدأ عام من مبادئ الطبيعة» (كتاب فكرة ص ٢٧ والتالية) قد لا يصنف كبلر ونيوتن كعبقريين طبقًا لتعريف كتاب النقد الثالث « هى موهبة بالنسبة للفن لا بالنسبة للعلم » (KUK ، ص ١٤٧) ولكن إذا كانت فكرة التاريخ العالمى فكرة من الخيال فإن الكيبلار والنيوتن اللذين سيعدان رواية هذا التاريخ طبقًا لهذه الفكرة يجب أن يكونا عبقريين،

إنهما لن «يعرضا» هذه الفكرة، وإنما سيقدمانها دون إحالتها إلى تصور .

المعطيات التى أوردها التاريخ والتى أعملها الخيال دون قواعد تعطى إلى الجملة الروائية مادة وفيرة لدرجة أنه يسهل الحكم بأن الفهم يجد نفسه مغموراً بها ولاينتهى تفكيره فى هذه المادة، ماكان يسمى بالنسبه لفكرة العقل، « عدم» من الفوضى التاريخية، تقديماً سلبياً بسيطاً يصبح - فى نظر القاضى الناقد الذى يدرسه من منظور فكرة الخيال (أى جملة الفن) - فيضاً مما لايتوقف عن تقديم ذاته وبما لايمكنه عرض نفسه فى الجملة المعرفية، للإشارة (من غير جدوى) إلى « ممر » هذا الاتجاه- أى من التقديم الفنى نحو الجملة المعرفية- توجد العبقرية، إلا أن هذه الأخيرة هى هبة من الطبيعة ، وهى التى يجب أن نترك لها مهمة الإشارة إلى الممر، من الناحية العقلية. الأمل قائم فى أنها ستفعل ذلك ، طبقاً لفكرة «طبيعة ما» ، قد يكون من المؤسف جداً أن نتصور أنها تورد مع المادة التاريخية هذه الكمية الهائلة من المعطيات دون أن تعطى معها إلى قدرة الصياغة وسيلة «البرهنة» على هذه المعطيات .

نرى إذن أن العبقرية هى اسم «لمر»، وهذا الممر ليس الأكثر سهولة بما أنه محظور وهو من المفروض أن يؤدى من عائلة الجمل العديدة الخاصة بالتجربة الإنسانية إلى عائلة توحيدها فى تصور للعقل، أى إلى الجملة الديالكتيكية، إنه ممر مناظر للذى رصف عند الحديث عن الحماسة حيث يعلن - بواسطة الشعور- عن المعنى الجليلى والفكرى لإحدى المعطيات المجردة بمقدار فراغها من المعنى، ولكن مع العبقرية يصبح المعطى محسوساً للغاية، وتصبح الفكرة هى التى يجب إبرازها أى أنها هى التى ستقوم باعطاء الإشارة. فى الحماسة يكون البشر هم «المرسل» إليهم الفكرة وهم الذين يقومون باستعراضها فى مناسبات تكاد تكون «لاشىء»، فى العبقرية ، هم المرسل إليهم ماهو «أكثر من لازم» لايمكن عرضه سوى فى «ما يقرب من تصور» كون الطبيعة تعطى هذه المادة الخام فى التجربة الإنسانية وتنتج بالعبقرية « الممرات » على هيئة طريق مسدود سوف يعمل على توحيدها من أجل الفكرة، فإن ذلك يعتبر فى نظر القاضى الناقد فكرة قانونية بذاتها بقدر ما يمكن أن تكون فكرة، وحيث تجد الفكر الحر بالتأكيد مصلحته .. وهكذا فإن الجملة الروائية قديكون فى إمكانها داخل هذه الحدود أن تكون قانوناً - ولكن كطريقة لا كأسلوب - (نفس المصدر ص ١٤٨) لصياغة التاريخى - السياسى.

هذا فيما يبدو هو النحو الذى يمكن أن نفهم به أو على الأقل أن نحيط «بالطريقة» الغريبة التى كتب بها النص المنشور عام ١٧٨٦ فى الـ Berlinische Monatschrift وعنوانه الحرفى هو بداية ظرفية لتاريخ البشرية Mutmasslicher Anfang der Menschengeschihte تصدير الدراسة يوضح الأمر بجلاء أنه من المسموح به إدخال أمور احتمالية فى تطور تاريخى «لملأ الفراغات بين المعلومات المتاحة» ويضيف كانط : « ولكن يبدو لى أن «تشييد» تاريخ بأكمله على احتمالات فرضية ليس أفضل بكثير من وضع خطوط عامة (Entwurf) لرواية » (إحتمالات ص ١١٠) ثم يضيف مثل هذا التاريخ « لايمكنه أن يحمل «اسم تاريخ إفتراضى» ، ولكن اسم «مجرد خيال»، einer blossen Erdichtung) ، وهو نفس التعبير المستخدم فى كتاب النقد الأول) وقع ذلك فإن هذه الخطوط العامة من أجل كتابة رواية مسموح بها ، حسبما يعلن القاضى الناقد ، عندما تكون بصدد البدايات الأولية للتاريخ بمقدار ما يكون الأمر متعلقاً بالطبيعة وحدها وليس بالحرية. لأن الجملة التى تحكى هذه البدايات، لأنها لاتحيل سوى إلى معطيات مفروض أنها طبيعية (طبيعة الإنسان) فهى ليست مجرد تحريفات لأنها تعتمد على «كما لو أنها» تجربة وذلك بقدار ما إننا نفترض بداية أن طبيعة الإنسان فى بداياته الأولى لم تكن مختلفة – لا أفضل لا أسوء – مما هو عليه الآن فى تجربتنا تقبل التقديم بحدوس، مثل هذه الافتراضات المقدمة أعلى لثبات التجربة الطبيعية تعتبر قانونية حتى بالنسبة للإدراك، ويقول عنها كانط أنها « متفقة مع نظير الطبيعة » (نفس المصدر) (أنا أفترض هنا – مع بعض التحفظ – أن الأمر يتعلق بالنظير الأول للتجربة ، أى مبدأ ثبات الجوهر، بعد مدة لكى يشمل فكرة الطبيعة) (KRV ، ص ١٧٧ والتاليه) فى بداية سلسلة الظواهر التى تكون تاريخ البشرية ، كانت الأمور تسير كما فى تواليات هذه السلسلة التى لنا عنها حدوس .

على الرغم من هذا التأييد من العقل التنظيرى والذى يمنحه القاضى الناقد إلى الجملة الافتراضية فإن هذا القاضى يظل مع ذلك متردداً فى الخلط بين الجملة الافتراضية والجملة المعرفية، ويقول: ليس من حق الفرضيات أن ترفع من سقف ادعائاتها فى الـ Beistimmung أى الموافقة ويجب عليها كحد أقصى أن تعلن عن نفسها لا كأمر جاد فعلاً، ولكن كتحرك (Bewegung سير نحو) .. تم التنازل عنه إلى الخيال بمصاحبة (Begleitung) العقل من أجل استرخاء ومن أجل صحة الـ Gemüt (فرضيات ص ١١٠) . جملة النص الفرضى موضوعة إذن تحت قاعدة فكرة الخيال،

إلا أن الفهم أو العقل يضيفان إليها اللائحة التنظيمية المعرفية الخاصة بنظير الطبيعة، وأخيراً فإن الموضوع بالنسبة للمستهدف ليس تزويده بمعرفة ولاحتى بمحاجاة فكرة وإنما بحالة معنوية أفضل .

هذا الجانب الأخير يوضحه بجلاء المستهدف الأول من النص ألا وهو المؤلف؛ إذ يقول: « إنى لا أقوم هنا سوى برحلة ترفيهية (Lustreise) وإنى أطالب بمنحى ميزة (وقد منحها لنفسه بالفعل) استخدام نص مقدس كخريطة أما خط السير الذى أتبعه وأنا فوق أجنحة الخيال ولكن مستديماً بخط موصل يربط التجربة بالعقل، وخط السير هذا يتوافق تماماً مع الخط (Linie) التاريخى الذى يتضمنه النص فهو مسجل فيه » (نفس المصدر ص ١١١) .

المستهدف المشار إليه بهذه الطريقة ليس شريكاً الـ Leserwelt التى هى عقل حر يكون مستعداً للتواصل بالتفنيد على محاجة تأملية . فالمطلوب منه بداية هو أن يرجع إلى نص توراتى فى سفر التكوين وأن يقبله كرمز لخريطة من أجل وضع مخطط عام لرواية، ومطلوب منه علاوة على ذلك أن يعترف –بصفته المستهدف من الجملة المعرفية– بتناظر الطبيعة مع نفسها. ومطلوب منه فى النهاية أن يكون فى احتياج للمواساة .

ماهى هذه المواساة؟ يؤكد كانط فى الملحوظة.. الخلاصة لكتاب «الفرضية» على هذا الجانب؛ فالخلاصة تبدأ بالفعل بهذه الكلمات الرنانة «يقع الرجل الذى يفكر تحت تأثير حزين eine Kummer قد يتطور إلى إفساد أخلاقى (Sittenverderbnis أو انحراف) لايعرف عنه شيئًا إلا إذا كان شخصًا دون فكر (der Gedankenlose) (نفس المصدر ص ١٢٤). إن الانحراف الذى يهدد الفكرة أمام التاريخى/السياسى كما سبق أن حددناه هو فقدان الأمل فى العناية الإلهية، أى فى غائية الطبيعة وأن نتهم عالمًا سيئًا بأنه سبب تعاسة البشر. لمواجهة هذا الحزن الخطير فإن مثل هذا التقديم لتاريخه» وهو تقديم الفرضية، يعطى للإنسان المفكر «ميزة وفائدة فيما يتعلق بالتعليم وإتقان المعرفة » (نفس المصدر ص ١٢٦)؛ إذ يكتشف أن الطبيعة ليست السبب فى شقائه بل السبب هى الحرية التى منحتها له الطبيعة .

جملة الفرضية تمنح لنا إذن ترتيبًا مركبًا تتكاثر فيه «الممرات». وهنا يوجد أولاً نص توراتى يستخدم فقط كدليل فى خريطة أما السرد الروائى فإنه يتحقق من تطور سيره من مرحلة لأخرى على هذه الخريطة، ويتأكد من أنه يسير طبقًا للتعليمات ..

يؤخذ النص المقدس فى حقل جمل الإيمان وهى الجمل التى تستقبل (أى أن المحكمة القابلة للفصل هى محكمة المستهدف ، أى قارئ التوراة) كما لو أنها نظيرة للنص الروائى فى حقل جمل الخيال، التى هى « مخترعة» (حيث تكون المحكمة المحددة هى محكمة الراسل، الذى هو الكاتب الذى يفترض) ثم إن النص المقدس ليس خيطاً موصلاً بذاته أى أنه ليس علامة على «ممر» . هذا الخيط يعطيه العقل - كما يجب عليه أن يفعل - فهو رمز مأخوذ من تجربة المتاهة) لفكرة الغائية التى تلاحقها الطبيعة عبر متاهة التاريخ البشرى انطلاقًا من بداياته. ثالثاً : إن هذا الخيط صاحب الوظيفة العبورية أصلاً، يبقى مرتبطًا بالتجربة بما أنه مشدود بينها وبين فكرة الغاية. هذا الارتباط يرد بقرار وهو قرار النظير : كما كانت الطبيعة فى بداياتها فهى كذلك اليوم أو العكس. وأخيراً فإن الفرضية هى ملك الرواية، إنها مسار للخيال الذى يجمع دون تصور المادة الأولية المتكاثفة للتجربة الطبيعية للرجل التاريخى، وقد سلمتها إليه بطريقة رمزية نصوص سفر التكوين و مفترضة - نظيريًا - السرد الفرضى.

ناتج هذا التركيب من جمل متناقضة فى إطار نوع - هو النوع الفرضى - من المؤكد أن له على المرسل إليه (المستهدف) تأثيراً مواسيًا يعتبر أخلاقيًا بحق : سوف نحط على أرض محصنة ضد الانحراف الاكتئابى .. تنتفع فيها كافة الملكات، السيناريو التوراتى يصبح فيها «قابلاً للوصول» "exponible" إلى الإدراك هو يتعرف - بواسطة النظير - على المراحل المنتظمة للأفعال أو الأحاسيس التى تشكل مجال المعرفة الأنثروبولوجية، أما الخيال من جانبه فهو يضيف إلى هذا المجال فى حرية كاملة وإبداعية المادة الأولية الجديدة وغير المتوقعة من الإدراك التى نجدها فى التوراة، التأثير الناتج عن ذلك هو اللذة التى يمنحها الإعمال الحر للخيال بتوافق غير منظم - أو هو على الأقل منظم بصورة غير مكتملة - مع ملكة المعرفة بواسطة التصور : هى إذن لذة جمالية .. وأخيراً ينظم العقل كافة المواد الأولية تلك التى تشكل مادة تقديمات حدسية للإدراك، وهى التى راح الخيال يبحث عنها فى الأساطير المقدسة طبقاً لفكرة هدف تسعى إليه الطبيعة داخل الإنسان : مطروداً من الجنة ، محكوماً عليه بالألم، الرجل محكوم عليه أيضًا بالحرية : هذه هى جملة العقل، تبدو البلوى على أنها شرط تفرضه العناية الإلهية ليتقدم الجنس البشرى نحو الأفضل، يأتى العزاء من كافة هذه «الممرات» فى تفاعلها مع بعضها: إن الأسطورة التوراتية قابلة للفهم، كما أن الفوضى

التى تحيل إليها الجملة التاريخية يمكن توحيدها بواسطة خيال وهذه الوحدة تقبل المحاجاة على أنها علية ذكية للطبيعة .

من ذا الذى يمكن أن يقتنع بمثل هذا التآمر بواسطة الجمل؟ إن رهان «الفرضية» ليس إقناع القارىء بل هو تأجيل الحزن الأساسى لفكرة التاريخ ، وهو منح الـgemüt إحساس قوى، هو الانفعال الأخلاقى الأوحد إذا صح القول . إن هذا الانفعال هو بذاته ممر من المجال المرضى - الذى يقع بالكامل تحت نطاق قاعدة الجمل المعرفية ، حيث يكون الإنسان مرجعية - إلى ممر الأخلاق الذى يحدد الجملة الفرضية الوحيدة حيث يكون الإنسان هو المستهدف الوحيد من هادف غامض، إن هذا الانفعال الأخلاقى هو انفعال «السياسى الأخلاقى»، وهو الـvirtü السياسية (الفضيلة السياسية) .

إذا كانت هناك رواية، وتوجد رواية بالفعل فى «الفرضية» حتى لو لم تكن رواية فقط فهى لم تتأثر سلباً بادعائه الحساسية، وقد كتب كانط فى حاشية كتاب «الصراع» مع ملكة القانون أن من «المريح » أن نبنى يوتوبيات فهى «أحلام سعيدة» من حقنا أن نحلمها بصفتها هذه حتى أن رئيس الدولة - ولكن هو وحده - عليه واجب أن يعمل جاهداً على تحقيقها (كتاب الصراع ، ص١٩١ والتالية) غير أن الجملة الفرضية ليست جملة يوتوبية وليس تأثيرها هو تهدئة الآلام الناجمة عن مشاهدة التاريخ بأن نبدله بمشهد من الأحلام ولكن تأثيره هو أن تزود القارئ بتأثر وجدانى (Affekt) قوى، ولنتذكر هنا أن «كل تأثير من النوع القوى (ذلك الذى يحى فينا الوعى بقوتنا وبالتغلب على أى مقاومة لنا (animi strenui) هو جليل جمالياً (KUK . ص١٠٩) لما كانت فكرة الجليل تناظر فى الجملة الإستاطيقية فكرة الخير فى الجملة الأخلاقية، كذلك فإن الشعور القوى يناظر فى الـgemüt وجدان الواجب (فهو ليس وجدان) بالقانون الأخلاقى وبالإحساس بالواجب والاحترام، غير أن الاحترام خالص فى أعين القاضى الناقد أو هو كذلك على الأقل من ناحية المبدأ فى حين أن الوجدان القوى يجب أن يكون بالضرورة مخلوطاً، ويجب رفضه إن هو أحيل إلى الجملة الأخلاقية لأنه مرضى، ولكنه قانونى طبقًا لقواعد الجملة التاريخية/السياسية.

تعطى الفرضية مثلا للقرار (النص وارد لنا فى الحدس) لأنها ليست مصنوعة سوى بممرات بين الملكات، كل ممر منها يتلقى اسم رمز : خريطة ، خيط موصل ، Bewegung، Lustreise إننا نهيم فى الأرخبيل ، من شط إحدى الجزر إلى الأخرى، فى

بحر الفوق حسى، يغمرنا التاريخى/السياسى دون أن ندركه كموضوع؛ إذ إننا لا نتعامل سوى مع رموز، ثم إن رحلة المرات قانونية من الناحية النقدية ، بشرط واحد هو أن كل رمز من هذه الرموز يجب أن يؤخذ على أنه رمز طبقًا للتناقضات التى يجمعها أو على الأقل يحدسها .

يلقى كتيب كانط بمتلقيه (بالمرسل) فى خضم السياسة بمعنى «السياسة الأخلاقية» لأن النص موضوع فى الاعتبار السامى للصالح العملى والشعبى للعقل بدلاً من صالحه التأملى :« المرسل إليه هنا ليس» بالضبط ذلك الذى يشير إليه البحث فى الـAuklarüng ، أى الشريك المتعلم المستعد لمحاجاة الأفكار وعلى الأخص فكرة غاية التاريخ من وجهة النظر التأملية ، وإنما هو هنا شريك يجب تزويده بقوة النضال لأنه يفكر، وأن الغشيان من التاريخ والتخلى عن الفكر يبزغان من فكرة التاريخ، يجب انتزاعه من سحر اللامبالاة الفاسد ومن أن «كل شىء يتساوى» بل وأيضًا من كآبة «أننا لانساوى شيئا»، يجب أن نعيد إليه مزاجه الجليل الذى يقضى القاضى الناقد بأنه ليس فقط قادر على ذلك ولكن بأنه يتحتم عليه أن ينميه، ذلك لو كان من صحيح القول أنه يعود على الإنسان فقط – ما أن تضع الطبيعة فيه بذور وشروط تنمية الحرية – أن يبلورها : فهى إن حققتها بدلاً منه فهى ستكون حرية مشروطة وهذا تناقض نحن بصدد إعادة ملكة «الممرات» إلى المستهدف « المرسل إليه» حتى لو كان ذلك على «الطريقة الجمالية» بدلاً من «الأسلوب» المنطقى ، أى ملكه الحكم الفورى فى الشعور الجليل ، كما فعلت الشعوب المشاهدة لأحداث الثورة الفرنسية، فى عام ١٧٨٦ يموت فريديريك؛ فأصبح من المحتم أن تنتشر فى الشعب قوة الحكم السليم على الأشياء دون مرجعية ، لمقاومة عودة المرجعية واضعًا النص المقدس قانونًا له ، ذلك هو الهدف «التعليمى» لهذه الرواية فى خطوطها العريضة .

القاضى الناقد وهو يحرر الفرضية ينطق حكمًا هو فى الواقع إيجابيًا على الادعاء الذى ساقته الرواية فى أن يصيغ التاريخى/السياسى، الشرط الأخير لهذه الميزة هو أن تكون رواية ثقافية Bildungsroman بالمعنى النقدى لثقافة الإرادة: إرادة بطلها وقارئها.

الفصل الخامس

ما يكشف عن ذاته في شعور من زماننا بقيت ثلاث كلمات لكي ... لا ننهي كلامنا

الكلمة الأولى : السياسى الكانطى يبدو لى أقرب مايكون مما نعنيه اليوم ببساطة متناهية بـ «السياسى»، إن التجربة السياسية فى زماننا - وهى فى ذلك تختلف تماماً عما كان يعرفه كانط - تجرى من ناحية مبدئياً فى شكل ديموقراطى، الذى هو forma imperii die Form der Beherrs hung ، الطريقة التي تمارس بها الهيمنة (مشروع ص١٨ والتالية). هذه الطريقة بالنسبة لكانط تتنوع حسب «اختلاف الأشخاص الذين يملكون فى أيديهم (inne hafen) سلطة الدولة العليا، أما الطريقة التى يحكم بها الشعب بواسطة صاحب السلطة (Obferhaupt) أو الـRegfierungsart. أو forma regiminis التى لا تتبع مباشرة شكل السيطرة، فإن كانط يميز اثنتين فقط من بينها، السلطة الجمهورية والسلطة المستبدة ، تبعًا لما تسير عليه الدولة من فصل بين السلطة التنفيذية (الـRegierung) والسلطة التشريعية، كلما كان هذا الفصل قوياً كلما قلت خطورة أن يختلط التنفيذى بالتشريعى وقل تهديد الاستبداد الذى هو الـUnform ، بدون شكل، إننا نقترب من الجمهورية بمقدار مانفرق بين السلطتين : هنا أيضًا تصبح مهمة القاضى الناقد الأولى هى البت، يعتبر كانط تمثيلياً (repräsentativ) ميل إلى استحالة السلطتين فى حدوث خلط بينهما .

أى «مرور» غير ناقد من إحداهما إلى الأخرى يعتبر غير قانونى أن الديموقراطية هى إحدى قضايا الوهم السياسى ، بما أنها تخلط - كلما أمكن ذلك - بين القدرة على التشريع والقدرة على التنفيذ . من التناقض أن يكون صاحب السلطة الـGepetzgeber هو المنفذ، إنهما لا يتبعان أسرة جمل واحدة : فالأول هو مثل أعلى للعقل العملى السياسى والآخر هو المرجع لتقديم جملة معرفية (للاجتماع السياسى) الذى يحدد سيطرة السيد، كما يقول عنه وهو يقدمه ليصدق على هذه الجملة : هذه هى القضية . نتيجة لهذا الفصل يخلص كانط إذن - أو أنه يقرر على الأقل - أن شكل السيطرة الأكثر مواءمة للجمهورية؛ لأنها الأكثر تمثيلاً repräsentativ ، هى الملكية، يتعين إذن ألا نخطىء فى فهم هذه الـRepräsentativität التى ليست بالقطع Vorstellung

وانما من اسم «ممر» بين أسرتين من جمل لا متجانسة يستخدم فى تأكيد تناقضها، وبالتالى فى الحفاظ على الهوة التى تفصل بينها ، وإنى لأترك للقارىء أن يحكم إن كانت هذه هى قضية وسائل السيطرة الحديثة المسماة ديموقراطيات .

مع ذلك فإن ماينسب من ناحية المبدأ لهذه الديموقراطيات كما ينسب أيضا للملكية التى يتحدث عنها كانط تلك السائدة فى عصر فريديريك هو أن أدائها لايتم دون تشاور (تداول) أينما كانت الهيئة السلطوية التى يتمركز فيها هذا التشاور وإذا عددنا أسر الجمل التى تدخل فى الأداء السياسى التشاورى ، فلا بد وإننا سنلتقى بكافة تلك التى عزلها كانط وخلطها فى كتاباته التاريخية/ السياسية، إنها : الجملة التبادلية - الفرضية : ما الذى يتعين علينا عمله (تحديد الأهداف)، والجملة التبادلية - الوصفية : ما الذى يمكن أن نفعله (معرفة الوسائل أى تحليل معطيات التجربة) والجملة التخيلية : هذا هو ما يمكن أن نفعله (الأعمال التصورية ، وعمل النماذج) : الجملة نقيضية الموضوع : الآخر على غير حق وهذا هو السبب (النقاش) والجملة الخطابية (البلاغية) : الآخر مخطىء وأنا على حق، صدقونى (الجدل العلنى وحملات الرأى والبروباجندا) والجملة القضائية : نقرر أن هذا النموذج يعطى أقل الأجوبة سوءاً على الجملة التبادلية والفرضية (القرار - البرنامج - نتيجة الانتخابات) ، الجملة الفرضية : يجب أن تعملوا طبقاً لهذا النموذج (الأمر ، المرسوم، القانون - الخطاب الدورى)، الجملة المعيارية : هذه الفرضية قانونية : (القانون الدستورى) ، الجملة القضائية : مثل هذا العمل ليس مطابقًا للأمر الشرعى (حكم المحكمة) ، الجملة البوليسية : العمل غير المطابق يستوجب القمع (الإجبار) .

يبدو لى أن «المعطى» الذى هو فى الواقع Begebenheit التى تشير إلى ما أطلق عليه (مابعد الحداثة) للتدليل على عصرنا هو (إذا سمح لى باستخدام الرمز ويجب أن يسمح لى بذلك) الشعور بانشطار وقع فى النواة السياسية التشاورية . هذه الـ"بيجيبنهايت" التى واجهها كانط كانت بمناسبة الثورة الفرنسية أما التى يجب علينا التفكير فيها كفلاسفة وكرجال سياسة أخلاقيين، (فهى لاتتناظر البتة مع حماس عام ١٧٨٩ - بما أنها ليست مثارة بفكرة غاية ما ، ولكن فكرة العديد من الغايات، بل وحتى أفكار غايات متناقضة) .. "بجيبنهايت" عصرنا قد تُدخل إذن نوعًا حديثًا من الجليل أكثر مفارقة من جليل الحماس حيث لا نشعر فقط بالفجوة الغير قابلة للعلاج

بين فكرة ما ومايتقدم «لتحقيقها» ولكن الفجوة التى تفرق بين أسر الجمل المختلفة والغرض القانونى لكل منها . إن الفرص التى أتيحت لهذا «الشعور الجماعى» الذى جرت تنميته بعناية تسمى : معسكر أوشفيتز ، إنه جبٌ سحيق إذا طلب تقديمٍ موضوع قادر على اعتماد جملة فكرة حقوق الإنسان بوادبست عام ١٩٥٦ ، هو جبٌ سحيق أمام جملة حق الشعوب الكوليما هوة سحيقة أمام جملة المفهوم التأملى (الخادع) لدكتاتورية البروليتاريا . عام ١٩٦٨ هوة سحيقة أمام جملة «الوهم الديموقراطى» الذى كان يحجب عدم تجانس السلطة والسيادة، كل هوة من تلك وغيرها أيضا يجب استكشافها بدقة مع اختلافاتها. يبقى أنها جميعا تحرر الحكم فى الوقت الذى يتعين فيه الحكم دون أى مرجع لكى يتم الشعور بها ، وأن هذا الشعور يصبح بدوره علامة من علامات التاريخ، إلا أن هذا التاريخ السياسى قد يكون من الواجب بعد الآن الحكم عليه «كما لو أنه» قام بخطوة أخرى نحو التقدم أى ضمن ثقافة البراعة والإرادة؛ لأن ما يكشف عن نفسه فى شعورنا قد لايكون فكرة غاية ما فقط ولكن فكرة أن هذه الغاية تتكون من تشكيل واستكشاف حر للأفكار، وأن هذه الغاية هى بداية لا نهائية الغايات غير المتجانسة . كل ما لايرضى انشطار الغاية هذا وكل مايتقدم بصفته «تحقيق» غاية وحيدة من نوعها، وهو الحال بالنسبة لجملة الـ(سياسة) الشعور به يكون أنه ليس على مستوى angemessen و«لا يتناسب مع» algezielt المقدرة اللامتنحية للجمل التى تعرض نفسها داخل الشعور الذى يثيره هذا الانشطار، وعندما أقول لا يتناسب؛ فهو أقل مايمكن قوله لأننا نعرف أن هذا الإدعاء يمكن أن يكون خطيراً لدرجة تحنيط ماهو ميت بالفعل مثلما هو الحال فى الساحة الحمراء أو إحياء أسطورة بواسطة الإرهاب والمجازر كما حدث خلال الرايخ الثالث، سلامٌ دائم ولكن بإعدام المقدرة على الحكم.

الكلمة الثانية : الجملة الإنجازية الذي وجد كل من لاكو لابارت ونانسى نفسيهما الراسلين (الهادفين) التجريبين لها ألا وهو أن «مركزاً للأبحاث الفلسفية حول السياسى قد فتح أبوابه» كانت وتظل جملة فاتحة لحقل سياسى وحقل فلسفى، الحقل المفتوح فلسفى لأن السياسى فى نظر هذه الجملة هو مرجعية يشار إليها عبر سلسلة من الجمل (تلك التى وضع ظهورها، ويوضع ، وسوف يوضع تحت لافتة هذا المركز ، الذى هو منطقة من مناطق الـOeffentlichkeit) والجمل التى يرجع إليها هنا هى جمل غير

معروفة القواعد وتهدف ليس فقط إلى التدليل عن مرجعها – وهو السياسى – ولكن فى هذه المناسبة إلى التدليل على القواعد الخاصة بها، هى بذاك جمل فلسفية بالمعنى الذى تشير إليه الفلسفة الناقدة، الحقل الذى يفتحه الإعلان الافتتاحى هو أيضا سياسى، فالواقع أن الفلسفى (كجملة قاعدتها هى هدفها) تحدده جملته بأنه نوع من الحديث (ترتيب الجمل) من اللائق أن تصاغ فيه جمل السياسى ، بالمفاضلة عن أسر جمل عديدة أخرى ترفع من ادعائاتها هى أيضاً فى صياغة السياسى : مثل الأسرة العلمية (بوليتولوجيا – علم السياسة) السردية (تاريخ النظريات أو الأحداث السياسية) القانونية (القانون العام) وغيرها دون أن نتحدث عن تنوعات الأساليب والنظريات فى داخل كل منها وترتيبها فى خطب رنانة، بواسطة هذه الملاءمة المفترضة ضمنيًا من الفلسفى للسياسى ، يوجد بالضرورة المبدأ – المفترض ضمنيًا – بأن السياسى لايتاح – أو لم يعد يتاح – للصياغة بصفته معطى يقبل التقديم طبقًا لقواعد ما بواسطة جمل هى نفسها منظمة بقواعد، ومع ذلك – وهو جزء من الافتراض الضمنى – فإن السياسى يظل «يعلن عن نفسه»، بهذا المعنى أعلن لاكو لابارت ونانسى أنه «سابق على المنطق» (أما أنا فأخشى الـ Schwärmerei التى تلتصق بهذه الكلمة، أفضل كلمة Parathétique)، ومع ذلك فإن قرار إنشاء المركز يفترض ضمنًا "حدثا" له تأثير على السياسى والفلسفى ودون شك على الـAffekt القوى ذاته ويجب أن نواصل البناء فوق هذا الشىء غير المحدد، إن هذا الافتراض الضمنى هو بذاته عمل سياسى .

هذا الشىء الذى اقترح كل من لاكولابارت ونانسى تسميته «تقريراً»، والذى قد يفتح المجال أمام السياسى ولكن بعد أن ينسحق فيه والذى تجاسرا – عن خطأ فى رأىّ الشخص – على تسميته «والدة» هذا الشىء أليست له قرابة نسب ما مع ما رمزت إليه طبقًا لمتاهة كانط عن «الممرات» بأنه بحر تتناثر فوقه جزر الجمل فى أرخبيل ولكنه أيضا بحر يترك إمكانية المرور من جملة لأخرى مفتوحة وهى ممرات غير مأمونة بطبيعة الحال وقد تنمحى أثارها لدرجة أنه يجب إعادة تخطيطها باستمرار ؛ ممرات ليست جسوراً بكل تأكيد ولكنها مطلوبة دائماً قسراً مادام الفضل يرجع إليها في أن أسرة مامن الجمل تجد في أخرى مايلزم لتقديم القضية والذى على أساسه يمكن لهذه

الجمل أن تحصل على التصديق عليها تحت تصنيف نوع ما قد يكون علامة أو مثل أو نمط أو مونوجرام أو مثل أعلى(١).

هذا البحر هو التواصل الضرورى والمحتمل فى نفس الوقت : لايمكن أن نتوقف عن المواصلة ، إننا لا نملك قاعدة مسبقة لعمل ذلك ولكى نقيم هذه القاعدة يجب أن نواصل لا تتيح هذه المواصلة أى نسق أو نظرية إنها العامل الناقد، وهو لا يصل فقط بين الجمل ولكنه يصل بين عوالمها وبين «الراسل» و«المرسل إليه»، الموجودين فيه، «إن المعنى الإجتماعى» لكتاب «النقد الثالث» يعتبر تحديداً للتواصل موجه للراسلين والمرسل إليهم غير المتجانسين ضروريته وفرضيته، إن «انسحاب» السياسى الذى يحمل الأسماء التى أوردتها يكشف هذا العامل ، غير أن هذا العامل هو بدوره فى انسحاب مستمر .

كلمة أخيرة : إن فكرة التناسب بمعنى قرابة نسب دون وجود قاعدة يمكن أن تستخدم كمرجع أكيد تعتبر حاكمة فى الفكر الكانطى وعلى الأخص فى التاريخى/ السياسى، وهى بالنسبة لنا اليوم - تهدئ جداً - تهدئ أكثر من اللازم من وقع حدث الانشطار . إن انفجار اللغة فى أسر من مجاميع لغوية غير متجانسة هو الموضوع الذى يأخذه فتجنشتين - عن علم أو بدون - عن كانط ويتوصل به إلى أبعد مايمكنه نحو الوصف الدقيق جداً، البت عند القاضى الكانطى - لايكفى - بل يجب إقامة حق التعايش بين الأحكام الغيرية، الإلزام بالحل الوسط يفترض ضمنا انجذاب أو عمل متفاعل عام بين أسر الجمل فيما بينها على الرغم من تبعيتها أو بسببها .

هذه الدفعة نحو التبادل بين الجمل يحيل فكرتها ذاتها إلى فكرة موضوع قد ينفجر من غير ذلك فى شتات ، وإلى فكرة عقل قد يتصارع دون ذلك مع نفسه ولايستحق بعد ذلك أن يحمل اسمه، إننا نشعر اليوم - وهذا يعتبر جزءاً من Begebenheit عصرنا- أن الانشطار الذى يحدث داخل هذه البيجينهايت - يطول أيضا هذا الموضوع وهذا العقل، أو على الأقل يطول ماتبقى من جاذبية بين جمل بابل مابعد الحداثة والذى يبدو أنه يثبتها على الأقل فى التجربة المعرضة للتصور والتقديم المباشر ، تعلمنا بعد ماركس أن نفكر أن هذا الموضوع الخادع وهذا العقل التراكمى دون بصيرة يشكلان مايسمى «رأس المال» وخاصة عندما يستولى على الجمل ذاتها لكى يتاجر فيها، ويجعل

(١) راجع تعليق فانسان ديكومب على كتب توجندهات ، "الفلسفة كعلم وصفى بدقة متناهية" ، فى كتاب "النقد" ، ٤٠٧ (أبريل ١٩٨١) ص ٣٥١ - ٣٥٧ .

منا قيمة مضافة فى الـ qemeinwesen فى وضعه الجديد المسمى «المجتمع المعلوماتى»، إلا أن ادعاء جملة رأس المال التصديق على كافة الجمل طبقًا لمعيارها فى الزيف الذى يرفع رأس المال إلى مكانة القاضى الناقد ، يوجد فى الشعور غير المسمى - الذى اقترحت أن يجعل منه Begebenheit عصرنا - مايسمح بمحاكمته وبعرض ما ينقده وإعادة حقوق المحكمة الناقدة إليها، والتى لن تكون على الرغم من ذلك نفس المحكمة الناقدة، لن تتمكن من محاكمتهم طبقًا لفكرة الإنسان وفى إطار فلسفة الموضوع وإنما طبقًا «لممرات» بين جمل لا متجانسة مع احترام لا تجانسها، ولذلك فإن فلسفة الجمل تعتبر فى علاقة نسب أكثر وشوقًا مع هذه الـ Begebenheit من فلسفة ملكات موضوع ما، ولكن ما هى هذه الحالة هذه المحكمة الناقدة التى لا يمكن للقاضى فيها أن يضبط أحكامه على المثل الكانطى الأعلى للفيلسوف فى العالم والذى لايمكنه الإيمان بأنه يعمل - وهو يصدر حكمًا - على «تفضيل الغايات الرئيسية للعقل البشرى»

ختامًا سأوضح الاتجاه (الخيط الموصل) الذى تقترحه البجينبهايت الـBegebenheit heit التى أفرزها زماننا - على الفلسفة . لعل المثل الأعلى للتأمل ليس هو فقط ماكان يعتقده كانط - على الرغم منه ولو جزئيًا - من تحويل الخلافات إلى نزاعات، وقاعات المحاكم «بساحات قتال» والمحاجات (بالعبارات الاصطلاحية) لشعارات، وإذا كان من الواجب أن نواصل على الأقل متابعتنا لهذا المثل الأعلى فسيكون ذلك حتمًا دون مساعدة من الفكرة القائلة أن الطبيعة تلاحق غايتها داخل التاريخ فى الحرية الإنسانية دون أخذ الفرض الغائى فى الاعتبار، لعل المسئولية التأملية فى أيامنا هذه هى أيضًا أن نميز ونحترم ونفرض احترام الخلافات ، وأن نؤكد لاقياسية المتطلبات الجليلة الخاصة بأسر الجمل غير المتجانسة وأن نجد لغات مختلفة لما لايمكن التعبير عنه باللغات الحالية، بذلك نكون أمناء - دون مفارقة - على الفكرة الكانطية عن «الثقافة» بمفهومها كأثر للحرية على واقعنا : إنها - كما يقول كانط- (KUK ، ص٢٤١): «القابلية على استعدادنا أن نقترح على أنفسنا غايات بشكل عام» .

فهـــــرس

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية:

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية.

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية.

٣- الانحياز إلي كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب.

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين.

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة.

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة.

المشروع القومى للترجمة

العنوان	المؤلف	المترجم
١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

العنوان	المؤلف	المترجم
٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان بروديل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوءة	و . ب . بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأدب	الڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردبا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رابوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريين	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان روافو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم الترجمة واللغة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ - مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ - فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى
٢٩٩ - ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. مارس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة برومثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ - أسطورة برومثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ - فتجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطى للتاريخ	چان - فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد

رقم الإيداع : ١٧٧٣٦ / ٢٠٠١





لوحة الغلاف / مصطفى كمال

هذا الكتاب

چان-فرانسوا ليوتار هو أبو فلسفة " مابعد الحداثة " و كتابه هذا يعتبر أساسيا بالنسبة لفكره .

المسألة المحورية التى يطرحها ليو تار هى أن مشكلة الحكم الناقد أساسية للمجالين السياسى و الجمالى.

إنه يعتبر أن " الجليل " عند كانط يسمح بالتعامل مع التاريخ بالأسلوب النقدى بشرط أن نعترف بأن " تقديم " قضاياه للبت فيها له خطوط يجب عدم تخطيها احتراما لخصوصيتها و تفردها و تناقضاتها بسبب عوالمها السياسية و الاجتماعية .

أهم ما يود ليوتار توضيحه هو أن التاريخ ليس نتاجا لغائية موحدة و إنما لغائيات عديدة غير متجانسة و معقدة يتعين عليها احترام خصوصية كلّ منها ، وعدم التجانس هذا يناقشه ليوتار هنا باستفاضة و يسحبه على العلم و المجتمع و على التجربة الجمالية عموما .